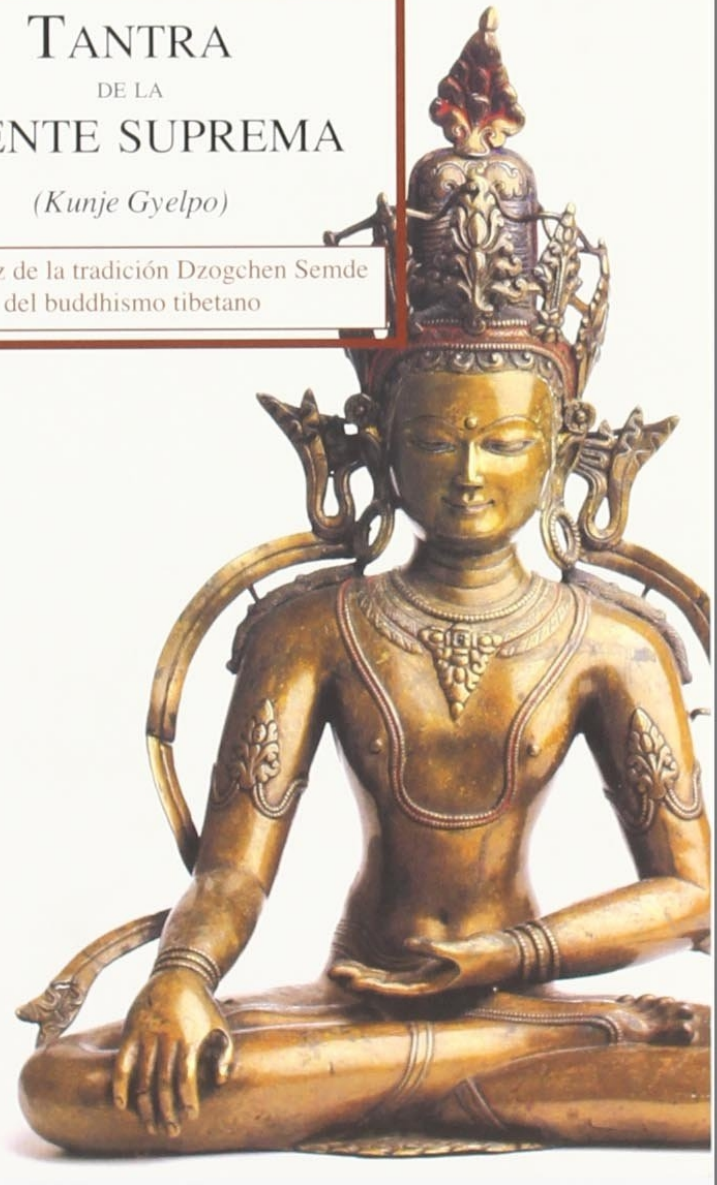
Chögyal Namkhai Norbu
Adriano Clemente

TANTRA
DE LA
FUENTE SUPREMA

(Kunje Gyelpo)

Texto raíz de la tradición Dzogchen Semde del buddhismo tibetano



Kairós

Chögyal Namkhai Norbu
Adriano Clemente

TANTRA DE LA FUENTE SUPREMA

(Kunje Gyelpo)

Texto raíz de la tradición
Dzogchen Semde del buddhismo tibetano

editorial Kairós

Título original: LA SUPREMA SORGENTE

© 1997, Casa Editrice Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma.

© de la presente edición en lengua española:
2008 by Editorial Kairós, S. A.

Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, Spain
www.editorialkairos.com

Nirvana Libros S.A. de C.V.
3ª Cerrada de Minas 501-8, Col. Arvide, 01280 México, D.F.
www.nirvanalibros.com.mx

© Traducción del italiano actualizada con la edición inglesa: Ferran Mestanza
Revisión: Joaquim Martínez Piles

Fotocomposición: Grafime. Mallorca 1. 08014 Barcelona
Tipografía: Times, Vidya y Normyn, cuerpo 11, interlineado 12,8
Impresión y encuadernación: Índice. Fluvià, 81-87. 08019 Barcelona

Primera edición: Febrero 2008
I.S.B.N.: 978-84-7245-668-6
Depósito legal: B-1.295/2008

Este libro ha sido impreso con papel certificado FSC, proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente, y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un "libro amigo de los bosques".

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del *copyright*.

«Al leer el Kunje Gyelpo *encontraréis a menudo la palabra "yo": "yo soy la naturaleza de todos los fenómenos", "yo soy la raíz de la existencia", etc. Este "yo" es vuestro estado verdadero: el* buddha* *primordial, la fuente suprema de la manifestación. Intentad comprender el significado del* Kunje Gyelpo *leyéndolo desde este punto de vista.»*

CHÖGYAL NAMKHAI NORBU

* Aunque la Real Academia Española de la Lengua normalizó la ortografía de la voz «buda» en 1884, desde al menos 1875 (Máximo Duncker: ***Historia de la Antigüedad***, vol. III: «Los aryas. El brahmanismo y la reforma de Buddha.») existe también en castellano otro uso ortográfico que respeta la transliteración correcta de la palabra original sánscrita, esto es «buddha». Este uso, aunque minoritario, está atestiguado de forma ininterrumpida hasta la actualidad en obras de escritores de especial renombre, como José Ortega y Gasset, Federico García Lorca, Jorge Luís Borges o Ernesto Sábato; en traducciones al castellano de obras clave y en las publicaciones de algunos de los principales orientalistas actuales en lengua castellana, como Raimon Panikkar, Ramon Prats, Òscar Pujol o Abraham Vélez de Cea. La ortografía de los derivados de la palabra «buddha», como «buddhismo», «buddhista» o «búddhico», siguen pues la ortografía de la palabra de la que derivan.

SUMARIO

Prefacio de Adriano Clemente 11
Prólogo de Chögyal Namkhai Norbu 15

Parte I
LOS ORÍGENES Y
LAS ENSEÑANZAS DEL DZOGCHEN SEMDE

1. Los orígenes del Dzogchen: de Oḍḍiyāna al Tíbet 23
Los orígenes de la transmisión del Dzogchen 23
Los doce maestros primordiales 28
Garab Dorje 34
Mañjuśhrīmitra 42
El linaje de maestros de Oḍḍiyāna y la India 49
Śhrī Siṃha 68
El traductor tibetano Vairochana 77

2. El Dzogchen Semde y el *tantra Kunje Gyelpo* . . . 87
La serie del *bodhichitta* primordial 87
Las escrituras del Semde 94
Estructura y contenido del *Kunje Gyelpo* 97

Parte II
INTRODUCCIÓN AL *KUNJE GYELPO*: UN COMENTARIO ORAL DE CHÖGYAL NAMKHAI NORBU

3. Los principios fundamentales del Tantra y el Dzogchen 115
Los *tantras* externos o *tantras* inferiores 115
Los *tantras* internos o *tantras* superiores 121
El Dzogchen Atiyoga 125

4. Los 84 capítulos del Kunje Gyelpo 135

Parte III
EL *KUNJE GYELPO*: FRAGMENTOS ESCOGIDOS

Nota sobre el método de traducción 201

5. El *tantra* raíz 205
Las enseñanzas sobre la manifestación primordial . . 205
Las enseñanzas que muestran la naturaleza verdadera 227
Las enseñanzas más allá de la causa y el efecto . . . 238
Las enseñanzas sobre la perfección más allá de la acción 263
Las enseñanzas que establecen el conocimiento . . . 278
Las enseñanzas conclusivas 292

6. El *tantra* posterior: las enseñanzas sobre la comprensión 305
Introducción 305

La comprensión del significado verdadero
de las diez naturalezas 306
Conclusión 322

7. El *tantra* final: las enseñanzas sobre la meditación 323
Introducción. 323
El estado de no meditación de las diez naturalezas. . 324
Conclusión 341

Epílogo: Sobre la naturaleza de Samantabhadra
Una conversación con Chögyal Namkhay Norbu . . 347

Apéndice I: La transmisión de los cuatro *kāyas* según el *Bai ro 'dra 'bag* 351

Apéndice II: El linaje de los maestros de Oḍḍiyāna y la India posteriores a Mañjuśhrīmitra. 355

Apéndice III: Las escrituras del Dzogchen ligadas a la transmisión de Vairochana 359

Apéndice IV: Tantras del *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che* 377

Apéndice V: Índice de los capítulos del *Kunje Gyelpo* y el *Mdo bcu* 379

Notas 389
Bibliografía de fuentes tibetanas y occidentales 415
Índice 419

PREFACIO
DE ADRIANO CLEMENTE

El Kunje Gyelpo (Kun byed rgyal po[1]) es el *tantra* fundamental del Dzogchen Semde, unas enseñanzas que, desde hace más de dos mil años, se transmiten de maestro a discípulo y cuyo fin es mostrar la naturaleza verdadera de cada persona: el estado primordial del despertar, comparable a un espejo en cuya superficie se reflejan los múltiples fenómenos de la existencia. Presentar este conocimiento constituye la tarea del maestro, comprenderla profundamente e integrarla en la propia existencia representa la tarea del discípulo: sólo entonces los textos tradicionales se vuelven palabra viva, indicaciones preciosas para el viaje sin tiempo hacia la fuente suprema.

El Dzogchen no sólo puede considerarse la cima de todos los senderos de realización del buddhismo, como suelen calificarlo los maestros tibetanos, sino también de los distintos métodos y enseñanzas espirituales pertenecientes a otras tradiciones. Todo sendero espiritual, de forma directa o indirecta, tiene como objetivo superar la condición dualista para desembocar en la dimensión inefable de lo absoluto: esta dimensión es precisamente el estado primordial que el maestro auténtico de Dzogchen presenta al discípulo antes de cualquier otra cosa.

Consciente de ello, surgió en mí la idea de hacer accesible al lector interesado en la búsqueda espiritual, en general,

y en el buddhismo tibetano, en particular, un texto básico del Dzogchen, aunque no fuera en su totalidad: el *Kunje Gyelpo* o el *Rey creador de todo* (en este libro traducido como *Tantra de la fuente suprema*) es un *tantra* cuyo título designa al mismo tiempo al maestro, el estado primordial que el maestro comunica al discípulo y el conocimiento al que llega el discípulo. La elección de esta obra, cuya versión actual remonta al siglo VIII pero cuyos orígenes podrían ser mucho más antiguos, se debe también al hecho de que su mensaje universal lo sitúa entre las grandes escrituras espirituales de todos los tiempos, comparable en este sentido a clásicos como el *Bhagavad Gītā*.

En cuanto a la estructura del presente libro, éste se divide en tres partes. En la primera parte he procurado presentar los orígenes y los principios básicos del Dzogchen, tal y como vienen descritos en los textos tradicionales del Dzogchen Semde, de los que este *tantra* constituye la escritura fundamental. Una fuente de la que he extraído gran parte del material es el *Vairo Drabag* (*Bai ro 'dra 'bag*), la biografía del gran traductor y maestro tibetano Vairochana, quien en el siglo VIII introdujo de la India y Oḍḍiyāna las series del Semde y el Longde del Dzogchen. Los cinco primeros capítulos de esta obra constituyen, de hecho, una auténtica historia de los orígenes del Dzogchen.

En la segunda parte he recogido exclusivamente enseñanzas orales de Chögyal Namkhai Norbu: una breve introducción a los aspectos fundamentales del Tantra[2] y el Dzogchen, seguida de una breve exposición de los puntos más importantes de cada uno de los 84 capítulos que forman el *Kunje Gyelpo*. Estas enseñanzas fueron impartidas por Chögyal Namkhai Norbu en Cerdeña, entre finales de 1977 y principios de 1978, ocasión en la que transmitió y comentó oralmente este *tantra*. Para el lector que no esté familiarizado con

el buddhismo tibetano puede ser aconsejable leer en primer lugar el capítulo tres titulado "Los principios fundamentales del Tantra y el Dzogchen". De todos modos, puede resultar útil tener al menos un conocimiento general del buddhismo Hīnayāna y Mahāyāna.

La tercera y última parte contiene pasajes del *Kunje Gyelpo* que he seleccionado y traducido del tibetano, con el fin de ofrecer al lector la posibilidad de acercarse al mensaje extraordinario de este texto evitando, en lo posible, tener que adentrarse en detalles de difícil comprensión sin un cierto conocimiento de los distintos aspectos de los *sūtras* y los *tantras*. El *Kunje Gyelpo* es un texto que fue puesto por escrito, en primer lugar, para el practicante buddhista, por lo que el lenguaje y la terminología que utiliza al comunicar su conocimiento son, en gran medida, los del buddhismo de los *sūtras* y los *tantras*. Así pues, al leerlo es importante tener en cuenta este punto.

En todas las tradiciones de conocimiento, lo absoluto equivale a lo inefable, a aquello que trasciende la palabra y el pensamiento. Así, por ejemplo, en una famosa invocación del maestro tibetano Jigme Lingpa se dice que «para explicar este aspecto [esto es, la condición absoluta] incluso la palabra del Buddha resulta inútil».[3] Pero esto no significa que la palabra no tenga valor. Desde tiempos antiguos, el conocimiento del Dzogchen se ha comunicado a través de tres tipos de transmisión: directa, o de mente a mente; simbólica, o mediante el uso de gestos u objetos; y oral, a través del lenguaje verbal. Nubchen Sangye, uno de los primeros maestros tibetanos del Dzogchen escribió: «Así como para encontrar oro en la oscuridad es necesaria una lámpara, para descubrir el significado verdadero [de lo absoluto] en la propia mente y cultivar su reconocimiento es necesario que la lámpara de las palabras y las escrituras nos dé luz [...] como afirma la *Cima*

suprema: "La lámpara de los nombres y las palabras ilumina el oro del significado verdadero".[4]»

Dedico esta obra a la difusión de las enseñanzas del Dzogchen en Occidente, con la esperanza de que las generaciones futuras también puedan tener la suerte de encontrar una fuente viva de conocimiento, como lo ha sido y aún es para mí el maestro Chögyal Namkhai Norbu, el *Kunje Gyelpo* verdadero.

ADRIANO CLEMENTE
Junio de 1996

Esta edición del Tantra de la fuente suprema *ha sido revisada y parcialmente ampliada respecto a la edición italiana original publicada en 1997, siguiendo la última impresión con nuevas correcciones de la edición inglesa de 1999.*

PRÓLOGO DE CHÖGYAL NAMKHAI NORBU

Las escrituras fundamentales del Dzogchen se subdividen en tres categorías llamadas *gyu*, *lung* y *menṅag*.

Los *gyu*, o *tantras*, son textos que explican en su totalidad los principios fundamentales de las enseñanzas de la «gran perfección primordial», o Ati Dzogpa Chenpo, y presentan íntegramente los tres puntos clave de la base, el camino y el fruto.

Los *lung*[5] pueden ser una parte de un *tantra* que resume sus puntos principales o que enfatiza o aclara un aspecto específico relativo a la base, el camino o el fruto.

Los *menṅag* o *upadeśha* son extractos, que tanto pueden ser extensos como concisos, con instrucciones especiales para la práctica relativas a puntos específicos de la base, el camino o el fruto del Ati Dzogpa Chenpo. También pueden ser textos con instrucciones provenientes de la experiencia directa de maestros realizados, que éstos mismos han puesto por escrito expresamente en beneficio de las generaciones futuras y que están marcados por el sello del secreto.

El significado auténtico de la palabra «*tantra*» es «sin interrupción» o «continuidad», en referencia a la condición de infinita potencialidad y manifestación ininterrumpida de la energía de nuestro estado primordial. Los *tantras* se llaman así porque son textos que poseen la función específica de hacer comprender claramente, de forma directa o indirecta, este estado natural.

Todos los *tantras* principales son revelados en una dimensión pura específica, en una época y un *kalpa* determinados, por parte de una manifestación del *saṃbhogakāya* en la forma de un maestro determinado, que transmite las enseñanzas más idóneas para los *vidyādharas* y *siddhas* pertenecientes a los tres últimos niveles de realización que están presentes en esas circunstancias en tanto que discípulos.[6]

En relación al *Kunje Gyelpo*, en particular, en las escrituras del Dzogchen se explica que en un lugar llamado el «seno de la concepción» (*chags 'byung mngal gnas*), en la época en la que la duración media de la vida humana era de ochenta mil años, el maestro Shonnu Rolpa Nampar Tsewa transmitió a cerca de un millar de discípulos no humanos, entre *yakṣhas* y *rākṣasas* de las rocas, las enseñanzas esenciales de los cinco *tantras* raíz (*rtsa rgyud*), entre los cuales se encontraba el *Kunje Gyelpo*, así como los seis *tantras* secundarios (*yan lag gi rgyud*) del Dzogchen Semde.[7] Así pues, podemos pensar que, en tiempos remotos, estas enseñanzas constituyeron la base del Ati Dzogpa Chenpo.

Los cinco *tantras* raíz del Dzogchen Semde han sido identificados de formas distintas. Sin embargo, examinando el contenido de los distintos *tantras* propuestos, la lista que parece corresponder mejor a la importancia de estos textos por su contenido es la siguiente:

1. *Tantra del bodhichitta que es el rey creador de todo* (*Byang chub kyi sems kun byed rgyal po'i rgyud*).

2. *Tantra llamado la rueda secreta de la superación de los conceptos* (*La zlo gsang ba'i 'khor lo zhes bya ba'i rgyud*).

3. *Gran tantra que iguala los confines del espacio de Vajrasattva* (*Rdo rje sems dpa' nam mkha'i mtha' dang mnyam pa'i rgyud chen po*).

4. *Tantra del gran espacio de Vajrasattva* (*Rdo rje sems dpa' nam mkha' che'i rgyud ces bya ba*).

5. *Rey de los tantras de la dimensión que iguala el espacio de la gran perfección del bodhichitta* (*Byang chub kyi sems rdzogs pa chen po mkha' mnyam klong gi rgyud kyi rgyal po zhes bya ba*).[8]

Los *tantras* secundarios son textos directamente ligados al contenido de los *tantras* raíz y, así, para cada uno de los *tantras* raíz existen seis *tantras* secundarios. Además, para cada uno de los *tantras* secundarios existen luego distintos *tantras* subsidiarios. El *Kunje Gyelpo*, puesto que contiene íntegramente el contenido de todos los cinco *tantras* raíz del Semde y, por lo tanto, constituye su fundamento, ha sido considerado por todos los grandes maestros del Dzogchen como el *tantra* principal del Semde.

Analicemos ahora el significado del nombre *Kunje Gyelpo*, cuya traducción literal es el «Rey creador de todo» y que es un sinónimo de «Samantabhadra»,[9] un nombre muy frecuente en las enseñanzas del Dzogchen. La primera palabra, *kunje*, «creador de todo» o «autor de todo», puede hacer pensar en un creador universal, una entidad que habría generado el mundo mediante una acción voluntaria. Pero en ningún caso debe interpretarse en este sentido. Su significado verdadero se refiere a nuestro estado primordial que posee, de forma natural y sin necesidad de crearlas, todas las cualidades de la perfección intrínseca, además de la capacidad de manifestarlas sin tener que depender de un esfuerzo. Pensemos en un espejo: la capacidad de reflejar es una cualidad natural del espejo mismo y es sólo gracias a esta condición como las distintas imágenes pueden aparecer sobre su superficie de forma ininterrumpida.

En un plano más profundo, el significado verdadero del término *kun*, que significa «todo», es la vacuidad, en tanto que la naturaleza última de todos los fenómenos es la condición de pureza original (*ka dag*) o vacuidad. *Je*, verbo que

significa «hacer» o «actuar», se refiere a la energía natural del vacío que, dotada de movimiento y acción, se manifiesta como claridad (*gsal ba*), apariencias (*snang ba*) y pura presencia instantánea (*rig pa*). Así pues, las dos sílabas que componen la palabra *kunje* pueden entenderse como los principios característicos del Vajrayāna[10] conocidos como «claridad y vacuidad» (*gsal stong*), «apariencias y vacuidad» (*snang stong*), «beatitud y vacuidad» (*bde stong*), «presencia y vacuidad» (*rig stong*).

El término *gyelpo*, o «rey», suele emplearse como atributo de los *tantras* principales o de aquellas escrituras que exponen enseñanzas superiores respecto a los demás *tantras*, es decir que tratan el principio del conocimiento de la gran perfección del estado primordial o Ati Dzogpa Chenpo: nuestra condición auténtica y original.

En definitiva, dado que este *tantra* desvela la naturaleza del *Kunje Gyelpo*, es decir la condición del estado primordial, e indica íntegramente el sendero o el modo para poder realizarla, no sólo es el fundamento y la raíz de todas las enseñanzas del Dzogchen, sino que constituye el objetivo final de todos los senderos de realización.

Por este motivo, a aquellos que tengan la oportunidad de estudiar y reflexionar sobre este *tantra* raíz del Semde, así como aplicarse perfectamente al principio de conocimiento que en él se expone, no les quedará nada más por hacer. En el caso que esto no fuera posible, incluso la comprensión de una parte de este texto nos guiará, sin duda, hacia el conocimiento auténtico del Ati Dzogpa Chenpo y así, no hace falta decirlo, nos será de un inmenso beneficio.

Años atrás, en beneficio de algunos estudiantes con un gran interés por el contenido de este *tantra*, di explicaciones orales deteniéndome en sus puntos principales. Mi estudiante Adriano Clemente, quien ha estudiado conmigo desde

hace tiempo y ha adquirido una destacable experiencia, las ha reunido y editado en la forma de este libro. Estoy seguro de que servirán para abrir los ojos de todos aquellos que deseen descubrir el estado de conocimiento del *Kunje Gyelpo* y deseo que así suceda.

CHÖGYAL NAMKHAI NORBU
diciembre de 1995

Parte I

LOS ORÍGENES Y LAS ENSEÑANZAS DEL DZOGCHEN SEMDE

1. LOS ORÍGENES DEL DZOGCHEN: DE OḌḌIYĀNA AL TÍBET

Los orígenes de la transmisión del Dzogchen

Dzogchen, abreviación de *Dzogpa Chenpo*, es una palabra tibetana que significa «gran perfección» o «gran compleción»: la condición original de todo ser vivo, independientemente del hecho de que sea reconocida o no. *Dzogchen* es uno de los distintos nombres, de hecho el más conocido junto con el de *Atiyoga* o «yoga del conocimiento primordial» (*gdod ma'i rnal 'byor*), de unas antiguas enseñanzas que comunican de forma clara y directa la naturaleza de este estado. Si examinamos la literatura en lengua tibetana de la que disponemos en la actualidad, podemos constatar con certeza que las enseñanzas del Dzogchen existieron en el Tíbet al menos desde el siglo VIII, en ambas tradiciones religiosas de este país, el buddhismo y el Bon.

El Dzogchen de tradición buddhista se remonta al maestro Garab Dorje de Oḍḍiyāna, región que ha sido identificada por numerosos estudiosos como el actual valle de Swat en Pakistán, tiempo atrás activa región buddhista. Posteriormente, los *tantras* del Dzogchen fueron introducidos en el Tíbet en la época de la primera difusión del buddhismo, en el siglo VIII y, por lo tanto, forman parte del canon de escrituras de la tradición Ñingma o «antigua», el

Ñingma gyu bum. El Bon ya existía desde hacía varios siglos y, aunque en su tradición se afirma que fue su mismo fundador, Shenrab Miwoche, quien habría vivido probablemente mucho antes de Garab Dorje, quien transmitió las primeras enseñanzas del Dzogchen, puesto que no disponemos de documentos escritos suficientemente antiguos resulta difícil establecer la anterioridad cronológica de las escrituras del Dzogchen de la tradición Bon respecto a las de la tradición buddhista o viceversa.[11] En cualquier caso, el estudio de las escrituras, la transmisión de las enseñanzas y la realización de la práctica continúan vivas hasta la actualidad en ambas tradiciones. Después de esta breve mención, dejemos a un lado el Dzogchen de la tradición Bon para centrar nuestra atención en los orígenes del Dzogchen que se ha transmitido en el seno del buddhismo.

Al leer los textos tibetanos acerca de la historia de las enseñanzas del Dzogchen, encontramos una clara subdivisión de su transmisión en tres formas distintas: 1) la transmisión directa, o mental, (*dgongs brgyud*), 2) la transmisión simbólica (*brda brgyud*) y 3) la transmisión oral (*snyan brgyud*); respectivamente ligadas a los tres *kāyas* o dimensiones fundamentales de la existencia: 1) el *dharmakāya*, o la dimensión de la realidad, 2) el *saṃbhogakāya*, o la dimensión de la riqueza de las cualidades y 3) el *nirmāṇakāya*, o la dimensión de la manifestación. En la base de estos tres aspectos, y en particular de la transmisión directa, subyace la noción de una realidad absoluta presente en cada ser y de la que emana la totalidad de la manifestación del *saṃsāra* y el *nirvāṇa*. A este respecto, el maestro Chögyal Namkhai Norbu escribe las siguientes palabras en una obra sobre la historia del Dzogchen:

> «La sabiduría manifiesta por sí misma, esencia de todos los *buddhas*, existe antes de la escisión entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*,

y se encuentra más allá de los límites de la transmigración y la liberación. Esta condición original, puesto que trasciende los cuatro límites conceptuales[12] y es intrínsecamente pura, es la naturaleza increada de la existencia que existe desde siempre, la naturaleza última de todos los fenómenos. No puede determinarse como una substancia estable y eterna afirmando: "¡Es así!", porque se halla completamente libre de todos los defectos del pensamiento dualista que sólo es capaz de referirse a un objeto distinto de sí mismo. Se le da el nombre de «base de la pureza primordial original» (*ye thog ka dag gi gzhi*), inefable e inconcebible, más allá de los límites conceptuales del ser o el no ser.

Puesto que su esencia es la pureza del vacío original, ésta trasciende los límites de una esencia eterna: no posee nada concreto ni características específicas que mostrar. Puesto que su naturaleza es la perfección intrínseca, ésta trasciende los límites de la nada y del no ser: la claridad de la luz es la naturaleza pura del vacío. Así pues, esta condición natural del despertar primordial, que es el estado inmutable del *dharmakāya*, no contempla la subdivisión entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*. La sabiduría manifiesta por sí misma, vacía desde el origen, posee una condición similar a la del espacio y abarca, sin distinción alguna, todos los seres: desde el glorioso Samantabhadra hasta el más pequeño de los insectos en una brizna de hierba. Por este motivo, el estado completo del *dharmakāya*, la inseparabilidad de las dos verdades, absoluta y relativa, se llama "el *buddha* primordial" [...].

Aunque en la condición de la base no existe separación alguna ni dualidad entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*, cuando su energía primordial se manifiesta, ésta se convierte en el sustrato común de la liberación y la ilusión, por lo que según la apariencia que adquiera, se la denomina con el nombre de *saṃsāra* o de *nirvāṇa*, al igual que, por ejemplo, un vaso

que, aunque no posee en sí ningún nombre, puede llamarse de distintas formas según la lengua que se hable.»[13]

Pero entonces, nos podemos preguntar, ¿cómo nace el *saṃsāra*? ¿Cómo entramos en la visión dualista que causa la transmigración? El texto continúa explicando que:

«Si en el momento en el que la energía de la base se manifiesta no se la considera algo distinto de uno mismo y se reconoce el propio estado como la indivisibilidad de la esencia, la naturaleza y la potencialidad de la energía, entonces el movimiento de la energía se libera por sí mismo [...]

Al comprender la esencia, que es la misma condición del despertar primordial en sí, uno se encuentra siempre en este estado: a ello se le da el nombre de "Samantabhadra" o de "luz inmutable" (*'od mi 'gyur*), y esto mismo es el "señor primordial" (*gdod ma'i mgon po*) que ha alcanzado la perfección en su condición original [...]. No tiene ni color ni forma, se halla más allá de los límites del tamaño y trasciende la dualidad de un lugar y de alguien que se encuentre en él: es la naturaleza inmutable del cuarto tiempo, más allá del pasado, el presente y el futuro, el espacio infinito de la perfección intrínseca dotado de las cinco condiciones perfectas para la transmisión del conocimiento hasta el fin de los tiempos.[14] Ésta es la dimensión pura del *dharmakāya*, la esencia del *vajra* de la luz clara, que contiene en sí mismo también las dimensiones del *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya*.»[15]

Hemos señalado que el principio de las tres transmisiones se encuentra estrechamente ligado a las tres dimensiones o *kāyas* del estado del despertar y, de hecho, como se explica repetidas veces en el *Kunje Gyelpo*, de estas tres dimensio-

nes emanan los diferentes tipos de enseñanzas según las distintas capacidades de los seres. En concreto, se explica que del *dharmakāya* se originaron las tres series de los *tantras* internos; del *saṃbhogakāya* las tres series de los *tantras* externos, y del *nirmāṇakāya* las enseñanzas de los *sūtras* del Mahāyāna y el Hīnayāna.

Así, por ejemplo, podemos leer en una *Historia del Dharma* atribuida a Longchenpa:[16]

> «¿Cómo se manifiesta la naturaleza fundamental en tanto que dimensión pura y maestro para ayudar a los seres? Los seres de los tres mundos, sin comprender la naturaleza fundamental, debido a la ignorancia y a las concepciones erróneas, acumulan acciones y emociones conflictivas que producen distintos sufrimientos. Los *buddhas*, al percibir con el ojo de la omnisciencia el sufrimiento que padecen los seres, igual que una madre que ama a su hijo único, con gran compasión acuden en su ayuda manifestando la dimensión del cuerpo, la sabiduría que en él reside y las actividades benéficas. [...]
>
> El [*tantra*] de la *Reunión de la intención de todos los buddhas*[17] afirma:
>
> "La sabiduría de los *tathāgatas* doma a los seres con la compasión:
>
> De las aspiraciones altruistas de los tres *kāyas*
>
> se crean las tres dimensiones puras de los seres que han alcanzado el despertar.
>
> La dimensión del *dharmakāya* es igual al espacio,
>
> su nombre es la «totalidad que lo abarca todo».
>
> El maestro es Samantabhadra
>
> quien transmite las enseñanzas a través de la dimensión no conceptual y los tres *tantras* internos. [...]
>
> El *saṃbhogakāya*, en el palacio de Akaniṣṭha[18] del [*buddha*] Vairochana,

como si fuera un rey, enseña a los *bodhisattvas*
las tres series de los *tantras* externos: *kriyā*, *ubhaya* y *yoga*
mediante los símbolos de la manifestación que ha adquirido [...]
el *nirmāṇakāya* Śhākyamuni, al sur de Jambudvīpa [esto es, nuestro mundo],
con el aspecto de un *śhrāvakas*, enseñó a sus distintos discípulos
los tres cestos de los Sūtras, el Vinaya y el Abhidharma,
transmitiendo las enseñanzas a través de los tres vehículos analíticos."»[19]

En el *Vairo Drabag*, obra que supuestamente expone una antigua tradición, se habla de la transmisión de las enseñanzas a través de cuatro *kāyas* o dimensiones: el *svabhāvikakāya* o dimensión de la naturaleza fundamental, el *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *kāya* o dimensión secreta (*gsang ba'i sku*). Esta subdivisión, sin embargo, sólo abarca la transmisión de las enseñazas del Tantra y el Dzogchen.[20]

LOS DOCE MAESTROS PRIMORDIALES

Los textos tradicionales afirman que la difusión de las enseñanzas del Dzogchen no se limita al mundo humano. El *Sonido que todo trasciende* (*Sgra thal 'gyur*), por ejemplo, explica que el Dzogchen se encuentra en trece sistemas solares aparte del nuestro y describe minuciosamente, aunque en un lenguaje críptico, la localización de estos mundos y las características de los seres que los habitan.[21] Sin embargo, es mucho más conocida la tradición según la cual Garab Dorje habría sido precedido por doce maestros (*ston pa bcu gnyis*)

que los textos describen como manifestaciones *nirmāṇakāya* del *buddha* primordial Vajradhara.[22] Éstos habrían vivido en tiempos y lugares distintos, desde la época remota en la que la duración media de la vida era incalculable (una especie de edad de oro mítica) hasta la aparición del Buddha Śhākyamuni en nuestro Kali Yuga. Las descripciones que encontramos en la literatura de la que disponemos en la actualidad, aunque muy probablemente se basen en una única tradición antigua, a veces no coinciden respecto a la lista de las enseñanzas transmitidas por estos doce maestros. En algunas fuentes, además, encontramos detalles interesantes que faltan en otras y viceversa. Por este motivo, más que citar directamente un texto, a continuación he preferido resumir el contenido de las distintas fuentes que tratan esta cuestión.[23]

1. En la época en que la duración de la vida era incalculable, en la dimensión pura llamada Ganden Tsegpa («pagoda de la felicidad»), todos los seres tenían cuerpos de luz compuestos de la substancia de los elementos. Éstos nacían de forma milagrosa, no llevaban ropa e irradiaban luz propia. Para transmitirles la enseñanza, el *buddha* Vajradhara se manifestó como un niño de ocho años, de color blanco, en el centro de una flor de loto dorada de mil pétalos: se le llamó Kyeu Nangwa Samki Mikyabpa («niño de apariencia inconcebible»). Luego, encima de cada pétalo apareció una emanación perfectamente igual a la del centro y se formaron, de este modo, mil emanaciones que presagiaban la aparición de mil *buddhas* en ese *kalpa* afortunado. En el cielo aparecieron seis millones cuatrocientas mil estrellas que presagiaban una cantidad igual de *tantras* del Dzogchen. Las diecisiete estrellas que brillaban más que las otras presagiaban los diecisiete *tantras* principales.[24] A los mil *buddhas* presentes como discípulos les enseñó el *Tantra del sonido que*

todo trasciende (*Sgra thal 'gyur*), con la voz del pájaro de las divinidades. Los dos *bodhisattvas* divinos Ñima Rabtu Nangwa y Gaje Wangchug reunieron las enseñanzas.

2. Poco a poco la duración de la vida empezó a disminuir y nacieron las primeras leves emociones conflictivas que causaron el declive de los méritos: incluso, día tras día, la luz de los seres se hacía más débil. De este modo se llegó a la época en la que la duración de la vida era de diez millones de años. En la dimensión llamada Sahā, ahora los seres nacían de huevos de cinco colores compuestos de la substancia de los elementos. Estaban perfectamente dotados de los sentidos y todos los miembros, y eran vigorosos como jóvenes de dieciséis años. Tenían la dimensión de una flecha, se vestían con hojas y les rodeaba un aura luminosa. Todos poseían poderes milagrosos y pocas emociones conflictivas, no sufrían impedimentos de tipo material y se nutrían de la substancia de los cuatro elementos. Como uno de ellos se manifestó el *buddha* Khyeu Omitruppa («niño de la luz imperturbada») quien, con la voz de Viṣhṇu, el de los «cinco mechones», enseñó los cinco *tantras* del cuerpo, la voz, la mente, las cualidades y las actividades a doscientas mil *ḍākinīs*,[25] como un signo de que un número igual de seres femeninos se liberarían en el futuro gracias a sus enseñanzas.[26]

3. Debido a las emociones conflictivas, la luz continuaba debilitándose y la duración de la vida se acortó aún más, hasta llegar a ser de cien mil años. En aquella época, los seres, que nacían del calor y la humedad,[27] contrajeron las primeras enfermedades causadas por el desequilibrio de los elementos y empezaron a alimentarse de plantas. Entre ellos, en el lugar llamado Trosher Dupa Wokil Pungpa («masa de luz que recoge la humedad»), nació el *buddha* Jigpa Kyope Yi («mente que protege del miedo»), quien, susurrando

apenas como el zumbido de las abejas transportado por el viento, enseñó el *Vaciamiento del saṃsāra* (*'Khor ba dong sprugs*), el *Cuello entrelazado del pavo real* (*Rma bya mjing snol*), *El agotamiento de los cuatro elementos* (*'Byung bzhi zad pa*) y otros *tantras* a seiscientos mil *bodhisattvas*, como un signo de que un número igual de seres masculinos se liberaría en el futuro gracias a sus enseñanzas.[28]

4. La vida se acortó aún más y las emociones conflictivas se volvieron todavía más fuertes. El cuerpo de los seres perdió su luz y, de este modo, aparecieron el sol y la luna. Cuando la duración media de la vida llegó a ser de ochenta mil años, debido al deseo y el aferramiento surgieron los miembros sexuales: en un principio, para satisfacer el deseo bastaba con mirarse, luego fue necesario cogerse de la mano y al final los cuerpos se acoplaron y procrearon. Así pues, los seres empezaron a vestirse de algodón o cortezas y a alimentarse de la grasa de la tierra;[29] pero su avaricia hizo que tras cierto tiempo ésta se agotara. Entonces empezaron a alimentarse de arroz, pero como la noción del «yo» y de lo «mío» se volvía cada vez más fuerte, el odio y el orgullo hicieron desaparecer incluso este alimento. En aquel tiempo, en el lugar llamado Chagjung Ngeltu Nangwa («aparición en el seno de la concepción»), el *buddha* Shonnu Rolpe Nampar Tsewa («joven manifestación de compasión») nació del útero, como todos los demás, y con la apariencia de un niño de diez años. Él enseñó a mil *yakṣhas* once *tantras*: los cinco *tantras* raíz y los seis *tantras* secundarios del Semde.[30]

5. Cuando la duración media de la vida llegó a ser de setenta mil años, en la dimensión de los treinta y tres dioses nació el *buddha* Sexto Vajradhara como un *bodhisattva* divino. En el hermoso jardín del Joven Médico (Tsho byed gzhon nu) transmitió a los siete *buddhas* heroicos de

nuestra época[31] enseñanzas sobre las seis, tres y dieciocho *pāramitās*, que incluían métodos que requieren esfuerzo y métodos que no lo requieren, entre los que se encontraban los *tantras* del Dzogpa Chenpo. Tras permanecer setenta y cinco años entre los *devas*, dejó su testamento espiritual a su discípulo Norsang y entró en el *parinirvāṇa*. Luego entró en *samādhi* durante setenta mil años.

6. Después de setenta mil años, salió de su *samādhi* y, movido por compasión hacia los seres, renació como hijo de un *yakṣha* y una *ḍākinī* feroz, en la dimensión del «cementerio de la manifestación secreta», la terrible morada de los *yakṣhas* al nordeste del monte Meru.[32] Era la época en la que la duración media de la vida era de sesenta mil años. Al nacer tenía el aspecto de un enano espantoso, con tres rostros y seis manos en las que sostenía los mundos de las seis clases de seres.[33] Se le llamó Shonnu Pawo Tobden («joven y poderoso héroe»), y enseñó a siete *bodhisattvas* «con la fuerza de las nubes» (así llamados porque escuchaban inmersos en las nubes hasta la altura del ombligo), así como a innumerables *ḍākinīs*, *devas* y *nāgas*, el *Tantra del surgimiento intrínseco de la pura presencia* (*Rig pa rang shar*) y otros *tantras*.[34] Permaneció entre ellos durante mil años y, después de dejar su testamento espiritual al *yakṣha* Legcho, entró en el *parinirvāṇa*.[35] Entonces, permaneció cien mil años en *samādhi*.

7. Cuando la duración media de la vida fue de diez mil años, salió de su *samādhi* y renació en la dimensión de los *rākṣasas*, en la tierra, en un lugar al oeste donde se encontraban muchos *bodhisattvas*. Se le llamó Trangsong Trope Gyelpo («sabio rey iracundo») y, en la cueva que emitía espontáneamente el sonido «*rulu*», transmitió a diez mil *rākṣhasas* los «diez tantras para subyugar los aspectos negativos», así como otras enseñanzas.[36] Sin dejar testamen-

to espiritual alguno, al final de su vida entró de nuevo en *samādhi* y permaneció en él durante cincuenta mil años.

8. Luego, la duración media de la vida llegó a ser de cincuenta mil años, y en el lugar llamado Pico de los Buitres, en esta tierra, renació en el seno de una estirpe real y se le llamó Ser Otampa («suprema luz dorada»). A los veinticinco años de edad llegó ante un *stūpa*, se cortó el cabello y tomó los votos de sí mismo. Entonces, transmitió las enseñanzas del Vinaya[37] y la Prajñāpāramitā a innumerables *śhrāvakas*.

9. Cuando la duración media de la vida fue de mil años, en la región de Yui Minmachen («de las cejas turquesa»), en Mongolia septentrional, cerca de un árbol llamado *bodhi*[38] que crecía cerca de un *stūpa* que había aparecido espontáneamente, nació Tsewe Rolpe Lodro («inteligencia que manifiesta compasión»). A sus discípulos, innumerables *bodhisattvas* que habían alcanzado el octavo *bhūmi*,[39] les transmitió los «siete *tantras* especiales», entre los que se encontraban el *Rey creador de todo* (*Kun byed rgyal po*) y el *Gran espacio* (*Nam mkha' che*).[40] Permaneció allí durante ciento veinte años.

10. Cuando la duración media de la vida fue de quinientos años, desde el mundo de los treinta y tres dioses, el *buddha* Kaśhyapa, el «Anciano», escogió nacer en el mundo humano para aliviar en particular el sufrimiento de la vejez. Así pues, en el lugar llamado Pico de los Buitres, a siete discípulos que habían asumido el aspecto de *arhat* les transmitió muchas enseñanzas, entre las que se encontraban las escrituras del Anuyoga.[41] Después de permanecer allí durante setenta y cinco años, se fue para emprender la práctica ascética y permaneció en la postura del loto durante siete años. Al final de su vida no dejó restos mortales, sino que se disolvió en un cuerpo de luz. Dejó su testamento espiritual al *brahman* Gon Sem.

11. Cuando la duración media de la vida fue de trescientos años, en Vajrāsana (la actual Bodh Gaya), nació el *buddha* Ṅondzog Gyelpo («rey perfecto»), hijo de un *brahman* con un gran conocimiento de los Vedas. A los *bodhisattvas* Mañjuśhrī, Avalokiteśhvara y Vajrapāṇi, así como a otros discípulos, transmitió todas las enseñanzas acerca de la condición real y otros *tantras*.[42] Después de enseñar durante veinticinco años, para demostrar a los discípulos de capacidad inferior la verdad del sufrimiento del nacer, envejecer, enfermar y morir, entró en el *parinirvāṇa* y manifestó los signos ordinarios propios del fallecimiento.

12. Cuando la duración media de la vida fue de cien años, el Buddha Śhākyamuni nació como hijo del rey Śuddhodana. En Varaṇāsī y en otros lugares enseñó las Cuatro Nobles Verdades y los distintos vehículos graduales, y realizó doce grandes actos.[43]

De este modo, el *buddha* primordial ha adquirido doce formas para transmitir las enseñanzas según las infinitas condiciones y capacidades de los distintos seres.

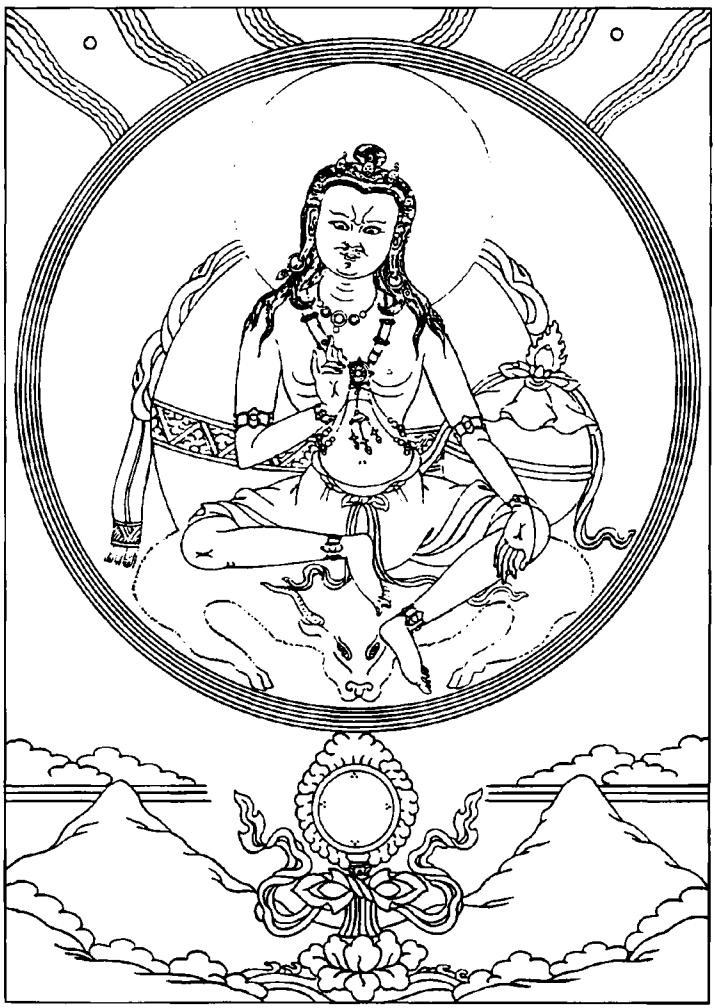
GARAB DORJE

Garab Dorje es el maestro que transmitió la totalidad de las enseñanzas y los *tantras* del Dzogchen de los que disponemos en la actualidad. Todas las fuentes sostienen unánimemente que nació después del *parinirvāṇa*, o fallecimiento del Buddha Śhākyamuni, aunque no coinciden en la fecha precisa. Sin embargo, la mayoría de fuentes sitúa el nacimiento del gran maestro alrededor de trescientos sesenta años después de la muerte del Buddha, esto es en el siglo II a.n.e.[44] Si aceptamos, en cambio, la tradición según la cual su primer discípulo, Mañjuśhrīmitra, habría sido un *paṇḍita* de la universidad

buddhista de Nālanda, especialmente versado en la filosofía Yogāchāra o Chittamātra, entonces la hipótesis más plausible es que ambos se hubieran encontrado no antes del siglo IV o V d.n.e.[45] En cualquier caso, Garab Dorje vivió en una época en la que el buddhismo Mahāyāna ya se había desarrollado y extendido largamente. Su mensaje estaba dirigido a hacer comprender la finalidad de las enseñanzas del Buddha, tanto de los *sūtras* como de los *tantras*, y se centraba en el reconocimiento de la naturaleza verdadera de la existencia, más allá del principio de causa y efecto, solamente alcanzable a través del sendero sin esfuerzo característico del Dzogchen Atiyoga.

En el Dzogchen existen dos linajes distintos que, a partir de Garab Dorje, llegan a Śhrī Siṃha, el maestro del traductor tibetano del siglo VIII Vairochana: el linaje del Semde que, de Mañjuśhrīmitra a Śhrī Siṃha y luego a Vimalamitra, cuenta con más de veinte generaciones de maestros; y el linaje del Longde y el Menñagde, que de Mañjuśhrīmitra llega directamente a Śhrī Siṃha.[46] El linaje del Semde es de especial interés para la investigación histórica, por el hecho de que la mayoría de maestros que en él se citan pertenecen a Oḍḍiyāna, patria natal del Dzogchen y de muchos otros ciclos de *tantras*. En el seno de este linaje figura incluso el célebre maestro y filósofo Nāgārjuna (*ca.* siglo II d.n.e.), aunque en este caso no podemos hacer otra cosa que seguir la tradición.

Volvamos a Garab Dorje, cuyo nombre, según algunas fuentes, fue Vajra Prahe,[47] probablemente en la lengua de Oḍḍiyāna. El relato de su biografía se puede encontrar en distintos textos tibetanos y algunos de éstos, en particular aquellos que pertenecen a la tradición del Menñagde, ya han aparecido en distintas lenguas occidentales.[48] La versión que daré a continuación, que en ciertos aspectos se aleja de las demás, se basa en cambio en la tradición del Semde tal y como se presenta en el Vairo Drabag.[49] Como para todos



Garab Dorje (*Ilustración original de Nigel Wellings*)

los *nirmāṇakāyas*, es decir los maestros realizados que deciden nacer voluntariamente en beneficio de los demás seres, los actos de Garab Dorje comienzan en otra dimensión, en la morada celeste de los treinta y tres dioses.

> En la morada de los treinta y tres dioses, el *deva* Zangkyong tenía cincuenta y un hijos, entre los que Kunga Ñingpo se distinguía por sus habilidades físicas y su inteligencia. Mientras los otros niños pasaban el tiempo jugando, cantando y danzando en los jardines, Kunga Ñingpo prefería sentarse solo en una caseta de retiro para practicar la «recitación del *vajra*».[50] De este modo fue conocido como Laipu Sempa Lagchen («hijo divino de mente superior»), abreviado como Sem Lagchen. En el «mes de los milagros» (el primer mes) del año femenino agua-toro, tuvo sueños maravillosos que presagiaban la aparición de las enseñanzas «más allá del esfuerzo», según las cuales alcanzaría la realización completa y en el futuro renacería en el mundo humano como el regente de todos los *buddhas*. Cuando el rey de los *devas* tuvo conocimiento de ello, exhortó a los *buddhas* a difundir las enseñanzas «más allá del esfuerzo», recordándoles que hasta el momento sólo se habían transmitido las enseñanzas que requerían esfuerzo. Movidos por compasión, los *buddhas* de las diez direcciones se reunieron como nubes en el cielo y al unísono pidieron a Vajrasattva que divulgase estas enseñanzas. Entonces, Vajrasattva emanó a Vajrapāṇi de su corazón, le entregó una rueda llameante hecha de piedras preciosas y se dirigió a él con las siguientes palabras:
>
> «El significado secreto de la sabiduría no dual
> es el despertar primordial más allá de la acción y el esfuerzo.
> El recto sendero del gran "camino del medio"
> ¡es lo que tendréis que enseñar!»

Vajrapāṇi prometió llevar a cabo su cometido y respondió:

«El gran espacio de Vajrasattva,
no pudiendo expresarse con palabras,
me resultará difícil de explicar,
pero, por el bien de aquellos que lo desconocen,
intentaré mostrarlo con palabras
¡para que así lo comprendan!»

A continuación, Vajrapāṇi fue al encuentro de los *tathāgatas* de las cinco familias con el fin de resolver sus últimas dudas acerca de la base y el fruto.[51] En primer lugar, se dirigió al este, donde el *buddha* Dorje Sangwa, de la familia Vajra («indestructible»),[52] enseñaba el Tantra a un grupo de discípulos inseparables de él mismo, y le preguntó:

«Si la naturaleza de la mente es como el *vajra*,
¿de dónde surgen el nacimiento y la cesación?»

Entonces, Dorje Sangwa respondió:

«En el *vajra* inmutable de la naturaleza de la mente
no existe ni nacimiento ni cesación.
¡Nacimiento y cesación proceden del pensamiento dualista!»

Luego, Vajrapāṇi fue al sur, al encuentro del *buddha* Rinchen Shab, de la familia Ratna («joya»), y le preguntó:

«Si la naturaleza del *bodhichitta*
no se produce con el esfuerzo mediante causas y condiciones,
¿cómo puede manifestarse el fruto de sus cualidades?»

Entonces, Rinchen Zab respondió:

«Como la joya *dagshaka*,
en la base, causa y efecto son perfectos intrínsecamente:
todo se origina por sí mismo en la esencia suprema.
Si comprendes su secreto,
¡la manifestación del fruto es como los rayos del sol!»

Entonces fue al oeste, al encuentro del *buddha* Pema Ö, de la familia Padma («flor de loto»), y le preguntó:

«Si la naturaleza de la mente es pura como una flor de loto,

¿de dónde provienen las impurezas del dualismo entre sujeto y objeto?»

A lo que Pema Ö respondió:

«Como la flor de loto que crece en el barro

y no se ensucia con la suciedad,

la esencia del *bodhichitta*

no se contamina con el *saṃsāra*:

¡el *saṃsāra* proviene del pensamiento dualista!»

Luego, fue al norte, al encuentro del *buddha* Trubpa Nangwa, de la familia Karma («actividad»), y le preguntó:

«Si la naturaleza de la mente se encuentra más allá del esfuerzo,

¿cómo se puede actuar por el bien de los seres?»

Y Trubpa Nangwa le respondió:

«Si se comprende la sabiduría que se origina por sí misma,

¡las acciones benéficas surgen de forma espontánea!»

Al final, Vajrapāṇi llegó al centro, donde el *buddha* Vairochana de la familia Tathāgata, tan pronto lo vio, le exhortó a realizar el significado de la sabiduría secreta. Cuando Vajrapāṇi le pidió que se lo explicara, Vairochana respondió:

«¡Escucha, Sattvavajra!,

la naturaleza de la sabiduría secreta

es la no dualidad entre los *buddhas* y los seres vivos.

Como el cielo, lo abarca todo.

Entre la ignorancia y la sabiduría no existe ninguna diferencia.

Comprender y no comprender son un único camino.

La esencia de la sabiduría secreta

es la pureza de la clara luz de la presencia,
es el pensamiento que permanece en el estado de la sabiduría,
es el precioso tesoro de la condición espontánea y original.
El estado que se origina por sí mismo, sin necesidad de buscarlo, es puro desde siempre.
La sabiduría secreta se manifiesta en la diversidad de los fenómenos,
pero no puede identificarse con los conceptos.
Si el significado de la perfección intrínseca de las apariencias ilusorias
siempre está claro más allá de los conceptos, ¡éste es el punto de vista!»

Así pues, después de obtener la esencia de las enseñanzas del Atiyoga «más allá del esfuerzo», Vajrapāṇi fue al mundo de los treinta y tres dioses y confirió a Sem Lagchen todas las iniciaciones y transmisiones del Dzogchen, coronándolo «regente» de los *buddhas*. De este modo, las enseñanzas se difundieron por el mundo de los *devas*.[53]

El *Vairo Drabag* prosigue con la narración del nacimiento de Garab Dorje en la tierra hasta su encuentro predestinado con su primer discípulo, el *paṇḍita* Mañjuśhrīmitra.

Ésta es la historia de como las enseñanzas «más allá del esfuerzo» se difundieron por el mundo humano. En Dorje Lingphug, a orillas del lago Kutra, en la región de Dhanakośha del país de Oḍḍiyāna, al noroeste de la India, vivía el rey Dhahenatalo. Su hijo se llamaba Tuwo Rājahati y su hija, Parani.[54] Ésta tenía todas las cualidades deseables, así como una mente pura y sinceramente dedicada a la aspiración altruista de alcanzar el despertar. Libre de malicia y defectos,

Parani renunció al mundo y tomó los votos de *bhikṣhunī*, que observó escrupulosamente. Abandonó la compañía de los hombres y se fue a vivir con otras quinientas monjas.

El año femenino madera-toro, al amanecer del octavo día del primer mes de verano, Parani soñó que de todos los *tathāgatas* emanaba una luz que, de repente, adquiría la forma de un sol y una luna: el sol le penetró por la cabeza y se disolvió a medida que descendía por su cuerpo, y la luna le penetró por los pies y se disolvió mientras subía por su cuerpo. Por la mañana, pensativa, se dirigió hacia el lago para tomar un baño y, cuando se encontraba dentro del agua, miró hacia el este. En aquel momento Vajrapāṇi se transformó en un pato de color dorado y absorbió en él a Sem Lagchen en la forma de la sílaba «Hūṃ». A continuación, emanó otros cuatro patos y junto a ellos descendió desde lo alto y se sumergió en el agua. A continuación, los cuatro patos alzaron el vuelo y volvieron al cielo, mientras el pato en el que se había transformado Vajrapāṇi se acercó al pecho de la princesa, le dio tres suaves picotazos y una Hūṃ luminosa penetró en ella. Entonces, el pato alzó el vuelo y desapareció. Completamente estupefacta, la princesa reveló al rey y la corte el sueño que había tenido, así como el episodio del pato. Su padre le explicó que todo aquello presagiaba la aparición de la emanación de un *buddha*.

Después de cierto tiempo, del pecho de la princesa emergió un *vajra* de nueve puntas hecho de materias preciosas. Éste se abrió y dio a luz a un niño extraordinario, que sostenía un *vajra* en la mano derecha y un cetro de piedras preciosas en la izquierda, al mismo tiempo que recitaba el *Gran espacio de Vajrasattva* y otras escrituras. Mientras todos se regocijaban, el *brahman* experto en analizar las señales predijo que el niño llegaría a ser el maestro *nirmāṇakāya* de las enseñanzas del vehículo supremo, y le llamó Garab Dorje.

De pequeño, Garab Dorje se mostró superior a todos en los juegos y los torneos. Pero poco antes de asumir el mando del reino, se le apareció Vajrapāṇi, quien le confirió de nuevo las iniciaciones del Dzogchen y le encomendó todas sus escrituras, al tiempo que encargaba a los guardianes de las enseñanzas que le protegieran.[55] De este modo, Garab Dorje realizó instantáneamente y sin esfuerzo el estado del despertar a la «gran perfección», que es la esencia de los *buddhas* de los tres tiempos. Asimismo comprendió perfectamente todas las enseñanzas basadas en el principio de causa y efecto y realizó el significado de todos los *tantras* raíz del Dzogchen transmitidos por Samantabhadra, junto con las escrituras secundarias. A partir de ese momento comenzó a enseñar y transmitir las iniciaciones del Dzogchen a discípulos especiales.[56]

MAÑJUŚHRĪMITRA

En aquel tiempo vivía un *brahman* emanación de Mañjuśhrī llamado Ñingpo Drubpa, hijo de Palden Dekyong y Kuhana. Era un *bhikṣhu* erudito en las cinco ramas del saber[57] y en todas las enseñanzas basadas en el principio de causa y efecto, el mejor entre los quinientos *paṇḍitas* de la época. Cuando le llegó la noticia de que el *nirmāṇakāya* Garab Dorje estaba transmitiendo unas enseñanzas que trascendían el esfuerzo y el principio de causa y efecto, se le apareció Mañjuśhrī y éste le dijo: «Al noroeste, en Dorje Lingphug, a orillas del lago Kutra y en las cercanías del gran cementerio de Serling Hechen Delwa, en la región de Dhanakośha del país de Oḍḍiyāna, se encuentra el *nirmāṇakāya* Garab Dorje, una emanación de Vajrasattva que todos los *buddhas* han potenciado como la luz de las enseñanzas más allá del esfuerzo.

Sus enseñanzas maravillosas, llamadas Atiyoga, pueden hacer posible obtener el despertar sin esfuerzo, instantáneamente. ¡Acude a él y recoge sus enseñanzas!

Entretanto, los otros *paṇḍitas*, convencidos de que no podían existir enseñanzas superiores a las basadas en la causa y el efecto, habían decidido rebatir las enseñanzas de Garab Dorje para demostrar que eran heréticas. Por su parte, Ñingpo Drubpa en secreto había decidido exaltar la grandeza del maestro y fingió estar de acuerdo. Así pues, cuando los *paṇḍitas* se reunieron para decidir quién partiría hacia Oḍḍiyāna, muchos se lamentaron de la distancia y las dificultades del viaje, por lo que sólo siete entre ellos se ofrecieron a ir y se pusieron en camino, con Ñingpo Drubpa a la cabeza.

Cuando llegaron a Dorje Lingphug, los siete *paṇḍitas* empezaron a loar la grandeza de las enseñanzas de la causa y el efecto y a debatir sobre los tres *piṭakas*,[58] pero no consiguieron derrotar a Garab Dorje. El debate pasó entonces a tratar los vehículos externos e internos del Mantrayāna, pero incluso entonces tampoco consiguieron igualar los conocimientos del maestro. Al final, los *paṇḍitas* sostuvieron la posición de los vehículos causales, mientras Garab Dorje sostenía el punto de vista del Atiyoga más allá de la causa y el efecto, sin que consiguieran rebatirlo. Llegado ese punto, Ñingpo Drubpa consultó a los otros *paṇḍitas* la posibilidad de pedir a Garab Dorje sus enseñanzas y algunos admitieron sentirse culpables por haber intentado rebatir al maestro. Otros, aunque lo deseaban, no tuvieron el valor de formular tal petición. Decidieron entonces confesar, en primer lugar, su mala acción y, luego, fueron al encuentro del maestro, se postraron a sus pies y lo circunvalaron. Ñingpo Drubpa, arrepentido por haber osado debatir con el maestro, rompió a llorar y pensó en cortarse la lengua para expiar su culpa.

Mañjuśhrīmitra

Pero Garab Dorje leyó sus pensamientos y le habló de este modo con su voz sagrada:

«La gran beatitud de la perfección intrínseca, la igualdad más allá de los límites de una escuela de pensamiento determinada,

es la esencia del *bodhi* de todos los fenómenos:

sin embargo, los seres de los seis mundos la perciben como un objeto y se encuentran condicionados por el aferramiento,

los *mutegpa*[59] la encierran dentro de unos límites y sostienen las concepciones erróneas del eternalismo y el nihilismo.

Los mismos ocho vehículos buddhistas tienen una visión dualista de ella,

aferrándose al propio punto de vista parcial

y dividiendo y limitando la dimensión de igualdad:

menosprecian aquello que ya poseen y buscan algo distinto;

descuidan el estado natural y luego intentan obtenerlo mediante el esfuerzo;

aunque ya poseen el despertar, lo convierten en algo condicionado por el tiempo;

no comprenden la igualdad y sostienen una visión parcial

a la que se aferran con todas sus fuerzas: ¡pobrecitos!

Por esto, ¡liberaos del veneno del aferramiento a un punto de vista sectario

y entrad en el camino de la igualdad más allá de los límites de una escuela!»

Y siguió diciendo:

«Ñingpo Drubpa, cortarte la lengua no te servirá para purificar una mala acción. ¡Si quieres expiar tu culpa, escribe una obra sobre las enseñanzas que trascienden la ley de causa y efecto!»

A continuación, cuando los otros *paṇḍitas*, no tan afortunados, partieron, Garab Dorje le transmitió el conocimiento a través de los símbolos y Ñingpo Drubpa alcanzó instantáneamente la comprensión perfecta. Sin embargo, para entregarle la totalidad de las enseñanzas, Garab Dorje le confirió la iniciación completa del Dzogchen, le transmitió todas las escrituras contenidas en las veinte mil secciones pertenecientes a los nueve espacios[60] y le dio el nombre de Mañjuśhrīmitra. Por último, Garab Dorje le resumió la esencia con las siguientes palabras:

«La naturaleza de la mente es el *buddha* original:

¡al no tener nacimiento ni cesación, es como el cielo!

Cuando se comprende que todos los fenómenos son la igualdad más allá del nacimiento y la cesación,

meditar significa dejar estar esta condición tal cual es, ¡sin buscar!»

Entonces Mañjuśhrīmitra comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

«Yo soy Mañjuśhrīmitra,

¡aquel que ha obtenido el *siddhi* de Yamāntaka![61]

tras comprender la igualdad absoluta de *saṃsāra* y *nirvāṇa*,

¡ha surgido en mí la sabiduría de la omnisciencia!»

Entonces, escribió el *Bodhichitta del oro puro*[62] y recogió todas las enseñanzas de Garab Dorje.[63]

Como acabamos de ver, el *Vairo Drabag* señala el hecho que Garab Dorje transmitió su conocimiento a Mañjuśhrīmitra a través de símbolos, es decir mediante el método de la «transmisión simbólica» (*brda rgyud*). Otra versión del encuentro de Mañjuśhrīmitra con su maestro, procedente de la tradición del *Dorje sampa* (*Puente del vajra*) del Dzogchen Longde,[64]

narra detalladamente el modo en que tuvo lugar esta transmisión.

> «Mañjuśhrīmitra se preguntaba qué método podía hacer comprender instantáneamente la naturaleza última de los fenómenos y alcanzar el despertar en una sola vida, por lo que decidió dirigirse a los *paṇḍitas* de la universidad de Nālandā. Los *paṇḍitas* eruditos en la filosofía de los *sūtras* no abrieron la boca, pero aquellos que eran expertos en el Mantrayāna respondieron: "Aquí no hay nadie que haya realizado la naturaleza última de los fenómenos, pero al oeste, a orillas de un lago, en la región de Dhanakośha de Oḍḍiyāna, se encuentra el gran cementerio llamado Serling Hechen Dal. Allí, en una cueva de retiro llamada Serki Tragpug Yuwachen, vive el maestro Garab Dorje, conocido también como Semtag Lhai Phu ("hijo divino de mente pura"), quien posee un cuerpo visible pero intangible. Sólo él posee el método que permite comprender la naturaleza última en un instante y alcanzar el despertar en una sola vida."
>
> Mañjuśhrīmitra preguntó entonces: "¿Es difícil llegar allí?" Y ellos le respondieron: "¡Es un viaje extremadamente arduo y hacen falta trece meses para completarlo! Además, el recorrido está infestado de trampas puestas por los *yakṣhas* y las *ḍākinīs* malvados, así como de animales feroces y serpientes venenosas. Si no fuera por estos riesgos, ¡ya habríamos ido nosotros!" Pero Mañjuśhrīmitra pensó: "Aunque encuentre obstáculos por los que pueda llegar a perder la vida, no importa. Ofreciendo mi mente al maestro sólo recibiré bendiciones. No tengo dudas, ¡partiré!"
>
> Mañjuśhrīmitra se puso en camino y sin encontrar peligro alguno, después de trece meses, llegó sano y salvo a su destino: un lugar lleno de rocas y animales feroces. Allí vio a un hombre que vestía los hábitos de monje, tenía el cabello

largo y enrollado encima de la cabeza, y sostenía un arco y cinco flechas. Inmediatamente, pensó: "Debe ser el maestro, no puede ser que nadie más viva en este lugar", y sin ninguna duda al respecto le ofreció un *maṇḍala* de oro, se postró tres veces a sus pies y le circunvaló siete veces. Entonces le preguntó: "¡Te ruego que hagas surgir en mí el conocimiento que tú posees!" Pero el maestro permaneció en silencio. Mañjuśhrīmitra se lo pidió aún dos veces más, pero el maestro, sin responder, se marchó. Sin desanimarse, deseando ardientemente recibir las instrucciones, Mañjuśhrīmitra le siguió, hasta llegar al gran cementerio. Allí volvió a realizarle la ofrenda del *maṇḍala*, tres veces de día y tres veces de noche, a postrarse a sus pies y a circunvalarlo, y cada mes le repetía la misma petición, pero el maestro permanecía en silencio.

Transcurrieron trece meses de este modo y Mañjuśhrīmitra pensó: "Ahora estoy seguro de que el maestro no quiere aceptarme como discípulo", y presa de la desesperación sacó su navaja, convencido de que era mejor cortarse la garganta y morir. Justo en ese momento, el maestro le llamó con voz alta y, cuando Mañjuśhrīmitra acudió a su presencia, le preguntó: "¿Qué es lo que quieres?" "¡Deseo llegar a comprender la naturaleza última en un instante y alcanzar el despertar en una sola vida!", respondió Mañjuśhrīmitra. "¿Pero aún no lo has entendido?", le dijo el maestro. "¡No!", respondió él. Entonces, Garab Dorje pronunció las sílabas simbólicas A HA HO YE[65] y durante siete días se prolongó su sonido natural sin interrupción. Mañjuśhrīmitra pensó: "Esto significa que la pureza primordial no tiene nacimiento ni interrupción y es no dual." A continuación, Garab Dorje pronunció: "SŪRYADHARA" y Mañjuśhrīmitra intuyó que quería decir: "¡Mira al sol!". Al mirar el disco luminoso, comprendió que el sol se encuentra más allá de los tres tiempos y trasciende los límites del salir y el ponerse, del brillar y

el apagarse, porque siempre es inmutable: de este modo se dio cuenta de que precisamente ésta es la naturaleza verdadera de la perfección intrínseca que todo el mundo posee. Así pues, fue gracias a estos símbolos como Mañjuśhrīmitra realizó en aquel momento el *siddhi* supremo y secundariamente obtuvo también los *siddhis* comunes.»[66]

Finalmente, cabe añadir que, según el *Vairo Drabag*, otros maestros del linaje vieron y escucharon también las enseñanzas de Garab Dorje cuando éste aún estaba vivo, como el rey Dhahenatalo, el príncipe Tuwo Rājahati, la princesa Barani, Lui Gyelpo Jogpo, Nodjingmo Changchubma y el primer Kukurāja.

EL LINAJE DE MAESTROS DE OḌḌIYĀNA Y LA INDIA

El *Vairo Drabag* contiene breves narraciones biográficas de cada uno de los maestros de Oḍḍiyāna y la India pertenecientes al linaje del Dzogchen Semde, hasta llegar a Śhrī Siṃha y Vimalamitra, junto con las enseñanzas esenciales que hicieron brotar en ellos la comprensión final y los cánticos que expresan esta realización. Aquí se encuentran íntegramente.[67]

1. Dhahenatalo

El rey Dhahenatalo era hijo del rey Helubhadhe y de la *brahman* Tsonden. Fue discípulo directo del *nirmāṇakāya* Garab Dorje, de quien recibió la esencia, y luego pidió las enseñanzas completas a Mañjuśhrīmitra, quien le resumió el significado fundamental del siguiente modo:

El *bodhichitta* es los cinco grandes elementos.

Es el espacio que no se manifiesta pero que todo abarca,

es la sabiduría de la tierra que perfecciona la mente como *buddha*,

es la sabiduría del agua que limpia los restos de los pensamientos,

es la sabiduría del fuego que consume el concepto de sujeto y objeto,

es la sabiduría del aire que lleva a destino sin dar un sólo paso.

La naturaleza última de la mente se manifiesta en los cinco elementos:

si entiendes que entre la mente y los elementos no existe dualidad,

no corrijas la meditación, ¡deja surgir cualquier cosa y que se apacigüe por sí misma!

Entonces el rey Dhahenatalo comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

Yo soy Dhahenatalo.

La mente es como el espacio celeste,

el espacio celeste no tiene centro ni confines,

el *bodhichitta* no tiene centro ni confines.

Meditar significa permanecer sin distraerse

en la naturaleza última que no conoce centro ni confines.

Así realizó la esencia y obtuvo el poder de la longevidad.

2. Tuwo Rājahati

El príncipe Tuwo Rājahati (o Rājahasti), hijo del rey Dhahenatalo y de la reina Tsongyel, recibió la transmisión de la esencia del *nirmāṇakāya* Garab Dorje y, luego, pidió las enseñanzas completas a su padre Dhahenatalo, quien le resumió el significado fundamental del siguiente modo:

> El *bodhichitta* es el *buddha* de los tres tiempos:
> los *buddhas* del pasado en él han nacido,
> los *buddhas* del presente en él permanecen,
> los *buddhas* del futuro en él se despertarán;
> el estado de los *buddhas* de los tres tiempos es la mente misma.

Entonces el príncipe Tuwo Rājahati comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> Yo soy el príncipe Tuwo Rājahati.
> Al comprender que el *bodhichitta* es la pura presencia sin origen
> me he convertido en el detentor de la transmisión de Samantabhadra Vajrasattva;
> sin ponerme en camino he alcanzado simultáneamente los tres niveles del despertar.[68]
> ¡Mi estado es igual al de los *buddhas* de los tres tiempos!

3. Barani

La princesa Barani[69] recibió la esencia del nirmāṇakāya Garab Dorje y luego pidió las enseñanzas completas a su her-

mano Tuwo Rājahati, quien le resumió el significado fundamental del siguiente modo:

> Al no estar compuesta de agregados, la mente no conoce desarrollo ni declive;
> al no tener nacimiento ni muerte, no se la puede matar ni desmembrar,
> porque finalmente todo no es otra cosa que la mente, su naturaleza misma es el *dharmakāya*:
> si lo entiendes, ¡éste es el estado del despertar!

Entonces la princesa Barani comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> Yo soy la princesa Barani.
> El *bodhichitta* no conoce la dualidad de surgir y cesar.
> Al comprender que mi mente se encuentra más allá del surgir y el cesar,
> he encontrado en ella el estado de los *buddhas* de los tres tiempos:
> ¡en la dimensión del conocimiento no existen los límites de unión y separación!

4. Nāgarāja

Lui Gyelpo Gawo (Lui Gyelpo Jogpo) era la emanación de un *bodhisattva* que vivía entre los *nāgas*[70] actuando por su bien. Cuando supo que en el mundo de los seres humanos había aparecido el maravilloso Dzogpa Chenpo, la esencia de todas las enseñanzas, renació como hijo de Apardharmujñāna, un *chāṇḍāla* o «intocable», y Gyamtso. Lui Gyelpo (Nāgarāja) conoció a Garab Dorje cuando éste se encontraba aún en vida

y obtuvo las iniciaciones para la maduración[71] del príncipe Tuwo Rājahati. A continuación pidió la esencia de las enseñanzas a la princesa Barani, quien le resumió el significado fundamental del siguiente modo:

> Gozad felizmente de la visión ininterrumpida de los seis objetos de los sentidos:
> todo cuanto gocéis hará resplandecer el *bodhi* siempre más.
> Cuando se ha obtenido el poder de la presencia suprema y nos hemos familiarizado con ella,
> ¡meditar significa dejar libres y relajadas las seis conciencias de los sentidos!

Entonces, Lui Gyelpo comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> Yo soy Lugyel Gawo,
> las emociones conflictivas, sin tener que abandonarlas, son las cinco grandes sabidurías,[72]
> los tres venenos[73], sin tener que alejarlos, son la perfección del cuerpo, la voz y la mente.
> El *saṃsāra*, sin tener que eliminarlo, es el camino que conduce a la beatitud del *bodhi*:
> así ha surgido en mí el estado de conocimiento de los *buddhas* de los tres tiempos.

5. Nodjinmo Changchubma

Nodjinmo Changchubma,[74] hija del rey Sidsung, estaba dotada de todas las cualidades deseables, gran confianza y sabiduría. Le pidió la esencia de las enseñanzas a Lui Gyelpo Gawo, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

El *bodhichitta* es el estandarte de la victoria que nunca decae:
porque no cambia en los tres tiempos, es indestructible;
porque vence la batalla con el *saṃsāra*, es el estandarte de la victoria.
Si lo comprendéis, ¡éste es el conocimiento supremo!

Entonces Nodjinmo Changchubma comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

Yo soy Nodjinmo Changchubma.
Despierta desde el origen,
la mente misma es el *bhagavan*, el gran estado que surge espontáneamente:
el *saṃsāra* desde siempre es totalmente puro.
¡Comprendiendo la mente he descubierto el estado del despertar!»

6. Metsongma Parani

«La prostituta (*metsongma*) Parani[75] era hija de Bhahuta, de la casta de los *Āhūdra*,[76] y Gaden Dhari. Dotada de sabiduría y aguda inteligencia, plenamente cualificada para el Gran Vehículo, pidió la esencia de las enseñanzas a Nodjinmo Changchubma, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

Desde el origen, no existe dualidad entre *buddhas* y seres vivos;
si lo entiendes, éste es el conocimiento supremo.
Date cuenta de que tu mente no dual es el *dharmakāya*:
¡aparte de esto no existe otra meditación!

Entonces la *metsongma* [Parani] comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> Yo soy la prostituta Parani.
> Puesto que la mente no es ni masculina ni femenina,
> cuando se entiende el *bodhichitta*, el punto de vista supremo,
> la unión sexual no perturba su naturaleza,
> porque la mente está más allá de nacimiento y muerte; aunque se la mate no muere.[77]
> ¡Puesto que toda la existencia es néctar, desde el origen no hay lugar para la pureza y la impureza!

7. Khenpo Rabnang

El *khenpo*[78] Rabnang, hijo del rey cachemir Bhibhi Rāhula y Śhīla Kumāra, era el mejor entre los *paṇḍitas* eruditos de aquel reino. Le pidió la esencia de las enseñanzas a la *metsongma* Parani, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

> El *bodhichitta* es el fruto que no proviene de una causa;
> el *bodhichitta* es la instrucción secreta que no proviene de las escrituras;
> el *bodhichitta* es el despertar que no proviene de la mente;
> el *bodhichitta* es el espacio que no se manifiesta de forma visible;
> puesto que no tiene color, no puede señalarse diciendo: «¡está aquí!»

Entonces, Rabnang comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

Yo soy el *khenpo* Rabnang.
Del gran vacío de la naturaleza de la mente
surgen todos los fenómenos animados e inanimados.
Sin embargo, la mente nunca crece ni disminuye.
¡He comprendido que el gran *dharmakāya* es el surgimiento y el apaciguamiento espontáneo de los fenómenos!

8. Khenpo Mahārāja

El *khenpo* Mahārāja[79] nació en Oḍḍiyāna, hijo de Śhrīrāja y Tragden, y en Torchogchen, también en Oḍḍiyāna, llegó a ser un gran *khenpo* erudito en las cinco ramas del saber. Más tarde, aspirando a conocer el significado fundamental, pidió la esencia de las enseñanzas al *khenpo* Rabnang de Cachemira, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

La naturaleza de la mente está despierta desde el origen,
y no hay otra cosa sobre la que meditar.
Sin embargo, este "objeto de meditación" no se comprende con el intelecto:
¡meditar significa no distraerse de la naturaleza de la mente!

Entonces, Mahārāja, el *khenpo* de Oḍḍiyāna, comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy Mahārāja!
Meditando en la mente he trascendido el objeto de la meditación:
cuando se examina la mente, no hay nada que ver,
y esta percepción del «nada que ver» es precisamente el «ver».

¡Meditar significa no distraerse del significado de «nada que ver»!

9. Gomadevī

La princesa Gomadevī, dotada de todas las cualidades deseables, aspiraba fervientemente a conocer el significado fundamental y pidió la esencia de las enseñanzas a Mahārāja, el *khenpo* de Oḍḍiyāna, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

El estado de la esfera única está más allá de los tres tiempos y de la dualidad entre unión y separación;
el estado de sólo liberación por sí misma está más allá del recorrer un sendero gradual;
la naturaleza última no es objeto de la experiencia y no puede encerrarse en los límites de las palabras:
¡cuando se comprende lo ilimitado se trasciende el objeto de la meditación!

Entonces la princesa Gomadevī comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

Yo soy Gomadevī. Los cinco agregados son los cinco *tathāgatas*
y los cinco elementos son sus consortes;
los campos de percepción sensorial son los *bodhisattvas* masculinos y femeninos,
la conciencia de fondo es Samantabhadrī:
la conciencia mental es Samantabhadra:[80]
¡éste es el *siddhi* de la no dualidad de las divinidades masculinas y femeninas!

10. Atsantra Āloke

Atsantra Āloke,[81] hijo del *ṛshi* Paratsa y de Shonnu Deje, poseía un gran conocimiento de las enseñanzas basadas en el principio de causa y efecto. Aspirando intensamente al significado fundamental, le pidió la esencia de las enseñanzas a la princesa Gomadevī, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

> Desear alcanzar los niveles de realización y la liberación significa desviarse del *bodhi*;
> desear obtener la felicidad es el gran sufrimiento;
> desear alcanzar el estado más allá de los pensamientos es otro pensamiento:
> si entiendes esto, ¡no busques nada más!

Entonces, Atsantra Āloke comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> ¡Yo soy Atra Āloke!
> Perfecto señor del método de la "eliminación", he interrumpido la corriente del nacer;
> perfecto señor del método de la unión, he traspasado el límite del cesar;
> perfecto señor del método de las acciones benéficas, he realizado la ausencia de esfuerzo;
> perfecto señor del método de los *siddhis*, no dependo más del exterior;
> perfecto señor del método de la meditación, ¡permanezco en mi estado sin corregirlo!

11. El primer Kukurāja

El primer Kukurāja («señor de los perros»), hijo de Kukurāja Gatu y Dawa Dachen, era un *bhikṣhu* erudito en las cinco ramas del saber, especialmente experto en los dieciocho *tantras* del Mahāyoga pertenecientes al Mantrayāna. Aspirando al significado fundamental, pidió la esencia de las enseñanzas a Atsantra Āloke, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

> Es el pensamiento el que crea la dualidad entre la mente y el objeto;
> es la sabiduría la que los percibe como no duales.
> Meditación significa comprender que no hay nada en lo que entrar o de lo que salir;
> ¡no aferrarse a lo que aparece es el estado de liberación por sí misma!

Entonces, Kukurāja percibió sin la menor sombra de duda el estado de liberación por sí misma de la mente y de todos los fenómenos aparentes. De este modo, comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> ¡Yo soy Kukurāja!
> Sin nacimiento ni muerte, la mente misma es Vajrasattva;
> la dimensión del cuerpo de Vajrasattva abarca el universo;
> ni si quiera el cielo puede servir de ejemplo:
> ¡meditar significa no distraerse de esta comprensión!

12. El ṛṣhi Bhashita

El *ṛṣhi* Bhashita,[82] hijo del *ṛṣhi* Kumāra y Dzinma, era experto en las siete subdivisiones de los Vedas. Queriendo perfec-

cionar su sabiduría y aspirando al significado fundamental, pidió la esencia de las enseñanzas al «señor de los perros», Kukurāja, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

El *bodhichitta* más allá del surgir y el cesar
es las apariencias que se manifiestan incluso sin tener naturaleza propia.
El *bodhichitta* más allá del meditar
¡es la conducta perfecta del *yogui* que reposa beatamente!

El *ṛṣhi* Bhashita percibió la naturaleza «carente de esfuerzo» de su mente. Entonces, comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy el *ṛṣhi* Bhashita!
Los cinco elementos están perfectamente contenidos en la dimensión del espacio;
los nueve vehículos tienen su raíz en el Atiyoga;
los *buddhas* de los tres tiempos tienen su raíz en el *bodhichitta*.
La comprensión del *bodhichitta* es el despertar, la gran perfección;
por esto la naturaleza de la mente es el *buddha*, más allá de todo esfuerzo;
sin centro ni límites, lo abarca todo.
No estando sujeta a nacimiento ni cesación, es el gran *siddhi*:
¡no existe otra «naturaleza última» en la que meditar!

13. Metsongma Dagñima

La prostituta (*metsongma*) Dagñima,[83] intuyendo que todos los fenómenos de la existencia moran en el seno profundo de

la Madre,[84] aspiraba al significado fundamental. Así pues, pidió la esencia de las enseñanzas al *ṛṣhi* Bhashita, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

No pensar en nada
es la comprensión de la gran sabiduría discernidora.
No aferrarse a nada con los conceptos
¡es la señal de haber realizado la meditación!

Entonces, la *bhikṣhunī* Dagñima comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy la prostituta Dagñima!
El cielo de los cinco elementos, consortes de los cinco *tathāgatas*,
es la dimensión misma de Samantabhadrī;
el substrato universal es Samantabhadrī;
si se comprende, se descubre que es inseparable del espacio.
el *bodhichitta* es como el sol que aparece en el cielo:
¡comprender la naturaleza de la mente es la mejor meditación!

14. Nāgārjuna

Nāgārjuna, un *bhikṣhu* erudito en las cinco ramas del saber, había asimilado los tres *piṭakas* y conocía perfectamente incluso muchas enseñanzas relativas al «fruto» pertenecientes al Guhyamantra. Nāgārjuna buscaba el significado último de la gran perfección más allá del esfuerzo; así pues, cuando se encontró con la *bhikṣhunī* Dagñima le pidió la esencia de las enseñanzas. Con estas palabras Dagñima se la resumió íntegramente:

Analizar, aunque se analice el vacío, también es ilusión.

Aferrarse, aunque nos aferremos a una divinidad, es esclavitud.

Pensar, aunque se piense en el *dharmakāya*, es juzgar.

Meditar, aunque se medite en la ausencia de pensamiento, ¡es conceptualizar!

Entonces Nāgārjuna comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy Nāgārjuna!

El *dharmakāya* sin origen, al no estar compuesto de agregados, es felicidad;

la voz sin interrupción que trasciende el concepto mismo de «voz», al no tener características materiales, es felicidad;

la mente de la sabiduría que trasciende el concepto mismo de «mente», al no tener ni nacimiento ni muerte, es felicidad:

¡he comprendido que el *bodhichitta* es la gran beatitud!»

15. El segundo Kukurāja

El segundo Kukurāja, hijo de Gyuhenagatama y Mahintsarma, era un *khenpo* dotado de gran confianza y sabiduría, experto en todas las enseñanzas basadas en el principio de causa y efecto. Aspirando al significado fundamental, le pidió la esencia de las enseñanzas a Nāgārjuna, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

La vacuidad es la ausencia de dualismo entre sujeto y objeto;

la comprensión es simultánea a la disolución de los nombres y las definiciones.

Este estado, si no se conceptualiza, es la vacuidad:
¡permanecer en él es la meditación en la vacuidad!

Entonces, el segundo Kukurāja comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy el *khenpo* Dhahuna!
He comprendido que los cinco agregados y los cinco elementos
son las divinidades masculinas y femeninas de las distintas familias en unión;
su condición no dual es el *bodhichitta*, el substrato universal.
¡Toda la existencia es el *maṇḍala* puro de los seres que han alcanzado el despertar!»

16. Mañjuśhrībhadra o el segundo Mañjuśhrīmitra

El segundo Mañjuśhrīmitra, hijo del *ṛṣhi* Lahina y Tsuggi Guegmo, era un gran experto en los vehículos basados en la causa y el efecto. Aspirando al significado fundamental, le pidió la esencia de las enseñanzas al segundo Kukurāja, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

Aunque se dé un nombre a la mente, ésta se halla más allá de todos los nombres;
por muchos ejemplos que utilicemos, se halla más allá de cualquier ejemplo:
es no dual, trasciende el pensamiento y no puede fijarse con un concepto.
¡Meditar significa permanecer en la dimensión del conocimiento, sin conceptualizar ni distraerse!

Entonces, Mañjuśhrīmitra comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> Yo soy Mañjuśhrībhadra!
> Continuando la práctica que comencé en vidas anteriores,
> he realizado mi deseo de cortar la mente de raíz:
> ahora ya no tengo duda alguna que el fruto del despertar perfecto
> ¡no es algo distinto de mi estado!

17. Devarāja

El *ṛṣhi* Bhahi y su esposa Bhagula Tsogyel tuvieron un hijo muy inteligente y dotado de todas las mejores cualidades, al que llamaron Devarāja. Éste buscaba el significado fundamental; por esto, cuando encontró a Mañjuśhrībhadra, le pidió la esencia de las enseñanzas, quien se la resumió íntegramente con estas palabras:

> La inmensidad del espacio está más allá de un centro y unos confines,
> pero ni siquiera esto puede tomarse como ejemplo para comprender el *bodhichitta*:
> si comprendes el *bodhichitta* que no puede tener ejemplos,
> ¡meditar significa permanecer en una condición carente de esfuerzo!

Entonces, Devarāja («rey de las divinidades») comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy Devarāja!

Estas instrucciones sobre la gran beatitud que provienen de las escrituras

las he colocado en el fondo de la mente y no saldrán de mi boca.

El significado fundamental del Atiyoga, el estado de Samantabhadra,

¡es el *dharmakāya* que no se separa nunca de la comprensión!

18. Buddhagupta

Buddhagupta[85] era un *bhikṣhu* erudito en las cinco ramas del saber, especialmente experto en las enseñanzas del Mahāyoga pertenecientes al Mantrayāna. Buscando el significado fundamental más allá del esfuerzo, encontró a Devarāja y le pidió la esencia de las enseñanzas. Devarāja se la resumió íntegramente con estas palabras:

La naturaleza de la mente, como está más allá de la unión y la separación, es la gran eternidad:

porque la pura presencia surge en la mente, ésta misma es la presencia suprema.

Porque no conoce el *saṃsāra*, es el néctar supremo.

Al no tener centro ni confines, es el gran *maṇḍala*.

Entonces, Buddhagupta comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy Buddhagupta!

Desde el origen, la propia mente es la gran beatitud:

al permanecer oculta para aquellos que la ignoran, ¡es el gran secreto!

Comprender el estado del despertar más allá del esfuerzo es la mejor meditación:
¡el despertar trasciende tanto el meditar como el no meditar!

19. Śhrī Siṃha Prabata

Śhrī Siṃha Prabata, hijo del rey Trubje y Nantaka, era un gran *bhikṣhu* que había estudiado a los pies de quinientos *paṇḍitas* y había llegado a ser erudito en las cinco ramas del saber. Aspirando al significado fundamental, pidió la esencia de las enseñanzas a Buddhagupta, quien se la resumió íntegramente del siguiente modo:

Esta naturaleza de la mente que nunca se manifiesta
siempre está presente en los fenómenos que aparecen.
Cuando se descubre la raíz inmutable de la mente
¡no queda ningún otro despertar por obtener!

Entonces, Śhrī Siṃha comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

¡Yo soy Śhrī Siṃha!
El *bodhichitta* que trasciende los límites conceptuales
no tiene una morada material, sino que abarca el universo entero;
la sabiduría de la pura presencia más allá de todos los límites
ni siquiera Vajrasattva puede definirla diciendo: «¡es así!»

20. Kungamo

La *bhikṣhunī* Kungamo, hija de Chamkha y la prostituta Patu, era erudita en las cinco ramas del saber. Aspirando fervientemente al significado fundamental, rápidamente emprendió su búsqueda hasta que encontró a Śhrī Siṃha y le pidió la esencia de las enseñanzas. Śhrī Siṃha se la resumió íntegramente con las siguientes palabras:

> Como alguien que nunca desea hacer nada,
> ¡déjalo todo tal cual es!
> Poseer la fuerza de esta presencia
> es el estado del despertar.

Entonces, la *bhikṣhunī* Kungamo comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

> ¡Yo soy la *bhikṣhunī* Kungamo!
> Igual que todos los arroyos
> desembocan en un gran río,
> todas las enseñanzas de los nueve vehículos
> ¡confluyen en el Dzogpa Chenpo!

21. Vimalamitra

El *bhikṣhu* Vimalamitra,[86] hijo del rey Dhahenatsadu y de Siṃha Sripitika, era erudito en las cinco ramas del saber. Aspirando al significado fundamental, encontró a Śhrī Siṃha y le pidió la esencia de las enseñanzas. Śhrī Siṃha se la resumió íntegramente con las siguientes palabras:

> Los cinco venenos, sin tener que abandonarlos, son las cinco grandes sabidurías;

el *saṃsāra*, sin tener que eliminarlo, desde el origen es totalmente puro:

si comprendes qué significa que el despertar es la propia mente,

¡no existe otra meditación!

Entonces, Vimalamitra comprendió perfectamente el significado del estado primordial y expresó así su realización:

La naturaleza última de los fenómenos, siendo inconcebible, es un espacio inmenso.

El espacio de la naturaleza de la mente que trasciende todos los pensamientos,

el *bodhichitta* que no puede pensarse,

no se encuentra meditando en la naturaleza última de los fenómenos:

que se medite o no, está presente desde el origen y no puede perderse.

¡Meditar significa permanecer en el estado ecuánime, sin pensar!

Termina así la historia, esbozada a grandes rasgos, de los maestros del linaje.[87]

ŚHRĪ SIṂHA

El maestro Śhrī Siṃha, activo en el siglo VIII, es sin duda la figura de mayor relevancia en la historia de la introducción del Dzogchen en el Tíbet, en tanto que fue él quien transmitió las enseñanzas del Semde y el Longde al traductor tibetano Vairochana. Según el *Vairo Drabag*, como hemos leído, Śhrī Siṃha fue discípulo de Buddhagupta y maestro de

la *bhikṣhunī* Kungamo y Vairochana. Sin embargo, las tradiciones del Longde y el Menṅagde narran, en cambio, que fue discípulo directo de Mañjuśhrīmitra. El relato de su encuentro según los textos del Menñagde puede encontrarse traducido en distintas lenguas occidentales.[88] Resulta especialmente significativo el relato que encontramos en el *Puente del vajra* del Longde, donde se reiteran ciertos elementos que ya hemos encontrado a propósito de la historia de Mañjuśhrīmitra. A continuación sigue una versión ligeramente abreviada.

> Śhrī Siṃha se preguntaba si, aparte de los métodos de acumulación y purificación[89] que presuponen la necesidad de muchas vidas para realizarse, existían unas enseñanzas que permitiesen comprender la naturaleza última en un instante y alcanzar el despertar en una sola vida. Cuando acudió a los eruditos de Nālandā, los *paṇḍitas* expertos en el Mantrayāna le dijeron: «Siete generaciones atrás el maestro Mañjuśhrīmitra planteó la misma pregunta y luego fue al encuentro de Garab Dorje. Si ahora te diriges hacia el sur, en la región de Betai Ling, encontrarás al maestro Mañjuśhrīmitra en el pueblo de Pelyon Tamche Jungwa. ¡Él posee lo que tú estás buscando!» «¿Es difícil llegar hasta allí? ¿Cuánto tiempo se requiere?", preguntó Śhrī Siṃha. «El camino es muy largo y hacen falta alrededor de trece meses para completarlo. Además, está infestado de *yakṣhas* y *ḍākinīs* malvados, serpientes venenosas y bestias feroces.» Śhrī Siṃha dudó por un instante y luego preguntó: «¿Existe algún atajo?» «Existe un camino bajo tierra, pero no está falto de peligros porque en él también hay serpientes venenosas y moran espíritus cautivos», le respondieron los *paṇḍitas*. «¿Y no existe ninguna protección para todo esto?», preguntó Śhrī Siṃha, y los *paṇḍitas* le respondieron: «Para protegerte de las serpientes y los espíritus deberás untarte el cuerpo con

Śhrī Siṃha

un aceite especial llamado *maghita* y llevar una lámpara de grasa humana. Además, como siempre estarás en la oscuridad, necesitarás también una antorcha.»

Con gran esfuerzo, Śhrī Siṃha se hizo con todo lo necesario y partió. Tras seis meses viajando en la oscuridad y sin encontrar ningún obstáculo, llegó al pueblo indicado en la región de Betai Ling. Allí preguntó dónde se encontraba el maestro y un aldeano le respondió: «Sabemos que en nuestro pueblo vive un tal Mañjuśhrīmitra, ¡pero no tenemos ni idea de qué aspecto tiene!» Otras personas también le respondieron lo mismo y, así, durante todo el séptimo mes de su viaje continuó buscándolo por todas partes, sin encontrarlo.

En una ocasión, Śhrī Siṃha se encontraba cerca de una fuente cuando vio llegar a una anciana en busca de agua y le preguntó también a ella si conocía al maestro Mañjuśhrīmitra. La mujer, sin responderle, se dispuso a reanudar su camino pero cuando fue a levantar su jarra no pudo despegarla del suelo (Śhrī Siṃha estaba usando sus poderes mágicos). Entonces, la anciana pronunció la fórmula CITTA ABHIPRASALA y se abrió el pecho, mostrando en su corazón el *maṇḍala* de las nueve divinidades del ciclo de Yangdag.[90] Entonces Śhrī Siṃha le volvió a preguntar si conocía al maestro Mañjuśhrīmitra y ella le respondió: «¡Por supuesto! Sólo yo lo conozco: ¡es mi hermano!» A continuación se cerró de nuevo el pecho y, tomando la jarra de agua, se puso en camino hacia su casa, seguida de Śhrī Siṃha.

Cuando llegaron a la casa de la anciana, Śhrī Siṃha vio a un hombre con aspecto de monje y el pelo recogido encima de la cabeza, que labraba su campo empujando un arado hacia delante mientras sostenía un yugo sobre la espalda. La anciana lo señaló y dijo: «¡Es él!» Pero Śhrī Siṃha, dudando, pensó: «El maestro Mañjuśhrīmitra debe tener el

aspecto de un *paṇḍita* o un *yogui,* y este hombre parece un religioso laico normal y corriente. Aun así, ¿podría tratarse del maestro?»

Al cabo de un rato, Śhrī Siṃha le pidió algo de comida al hombre y éste respondió: «¡Aquí no tenemos comida; ve al pueblo a pedirle limosna a mi mujer!» Al llegar al pueblo, la mujer de Mañjuśhrīmitra le dijo: «Hoy no tengo *tsampa*»[91] y, a continuación, cogió siete gorriones que había comprado en el mercado y, después de cocinarlos con todas sus plumas, se los sirvió con arroz. Entonces, Śhrī Siṃha dijo: «Como soy un *bhikṣhu* no me está permitido comer carne, especialmente la carne de animales que se matan a propósito para mí». Entonces, la mujer exclamó: «¡Muy bien!», y después de poner los siete gorriones en la palma de su mano, sopló sobre ellos y éstos salieron volando libremente por el cielo. Śhrī Siṃha pensó: «¡Si esta mujer posee tales poderes mágicos, es posible que aquel hombre sea realmente el maestro Mañjuśhrīmitra!», por lo que decidió cerciorarse de ello. Al llegar el anochecer, como necesitaba encontrar un lugar donde dormir, se le permitió quedarse allí. El hombre con aspecto de monje, que en realidad era el maestro, no tardó en llegar e inmediatamente le preguntó a la mujer: «¿Le diste de comer?», y ella respondió: «Le ofrecí comida pero no la quiso.» «¡Como él quiera!» añadió el maestro.

Por la mañana, Śhrī Siṃha comenzó a leer en voz alta *La red de la manifestación mágica de Vajrasattva.*[92] En un principio, el maestro escuchó sin levantarse, luego se alzó y siguió escuchando hasta que Śhrī Siṃha hubo terminado. Entonces, le dijo: «Ya no digamos su significado verdadero, ¡pero es que ni siquiera de las palabras comprendes el significado!», y Śhrī Siṃha pensó: «¿Será en verdad el maestro?» Más tarde, la mujer regresó del mercado, donde había comprado el brazo izquierdo de una mujer, todavía fresco y

con cinco brazaletes puestos. Lo cocinó y lo sirvió, pero Śhrī Siṃha exclamó: «¡Yo soy un *bhikṣhu* y no puedo comer carne, especialmente carne humana, ya sea de hombre o de mujer!» Entonces, el maestro cogió aquel brazo y chasqueando los dedos lo hizo desaparecer en el cielo envuelto en un destello de luz. En aquel instante Śhrī Siṃha se dio cuenta de que se encontraba ante Mañjuśhrīmitra, le ofreció un *maṇḍala* de oro, se postró a sus pies y le circunvaló tres veces. Entonces le dijo: «¡Te ruego que hagas surgir en mí el conocimiento que tú posees!» Pero el maestro permaneció en silencio. Śhrī Siṃha repitió el ritual tres veces más, pero el maestro no respondía nada.

Desalentado, Śhrī Siṃha pensó: «El maestro no quiere enseñarme, será mejor que me vaya.» En aquel instante el maestro gritó en voz alta: «Śhrī Siṃha, ¡ven aquí!» Śhrī Siṃha se levantó de inmediato y vio a Mañjuśhrīmitra tumbado en el suelo rodeado de suciedad. Así que, pensando que el maestro quería hacerle barrer el suelo, se puso a limpiar vigorosamente el suelo, hasta barrerlo dieciocho veces. Al final, completamente exhausto, se puso a descansar. En aquel momento se dio cuenta de que en la almohada del maestro había un fruto de color llamativo y fragante olor. Pensando que el maestro quería que lo comiera, lo mordió y sintió ocho fantásticos sabores distintos. Pero apenas terminó de comerlo se sintió mal y empezó a vomitar, sintió que perdía el conocimiento y creyó que iba a morir.

Entonces, por siete veces formuló el siguiente pensamiento: «¡Aunque muera, no importa! Al principio, cuando el maestro araba el campo llevando el yugo sobre la espalda, estaba enseñándome a través de los símbolos, pero yo no lo he comprendido. ¡Aunque muera, no importa! Cuando ha hecho que me sirvieran la carne de aquellas aves, estaba transmitiéndome el conocimiento a través de aquel símbolo,

pero yo no lo he comprendido. ¡Aunque muera, no importa! Cuando he terminado de recitar el texto, me ha transmitido el conocimiento a través de sus palabras simbólicas, pero yo no lo he comprendido. ¡Aunque muera, no importa! Cuando ha hecho que me sirvieran aquel brazo de una mujer, estaba transmitiéndome el conocimiento a través de aquel símbolo, pero yo no lo he comprendido. ¡Aunque muera, no importa! Cuando le he ofrecido el *maṇḍala*, postrándome y circunvalándolo, y el maestro no me ha respondido, no he comprendido lo que simbolizaba el silencio. ¡Aunque muera, no importa! Cuando pensaba en marcharme y el maestro me ha llamado y me ha hecho barrer el suelo, no he comprendido el símbolo. ¡Aunque muera, no importa! Cuando, por último, me he comido el fruto, no he comprendido el símbolo. ¡Por esto, aunque muera, no importa!»

En aquel instante, Śhrī Siṃha se puso a vomitar y recobró la conciencia, miró hacia arriba y vio al maestro de pie a su lado, que le decía: «¿Qué es lo que quieres?» «¡Deseo un método que me permita obtener la comprensión en un instante y alcanzar el despertar en una vida!», contestó Śhrī Siṃha. Entonces el maestro le preguntó: «¿Pero aún no lo has comprendido?» «¡No, maestro!», dijo Śhrī Siṃha. «Yo te he enseñado desde el primer momento, ¡eres tú quien no ha comprendido! Cuando araba el campo, te he enseñado el significado verdadero de método y *prajñā*.[93] Cuando te han servido la carne de los gorrioncillos, a través de aquel símbolo te he enseñado la naturaleza última de las seis conciencias agregadas.[94] Cuando recitabas *La red de la manifestación mágica* te he enseñado que todos los fenómenos están más allá de la explicación. Cuando te han servido el brazo de una mujer, el hecho de que fuera el izquierdo representaba *prajñā*, mientras que los cinco brazaletes representaban las cinco sabidurías. Cuando me has ofrecido el *maṇḍala*, te

has postrado y me has circunvalado, pero yo he permanecido en silencio, te he enseñado que todos los fenómenos están más allá de la palabra, el pensamiento y la definición. Cuando, al no haber comprendido, has decido irte, para purificar los dieciocho elementos sensoriales[95] te he hecho barrer dieciocho veces el suelo. Viendo que todavía tenías obstáculos dualistas, tanto profundos como sutiles, ligados a la idea de sujeto y objeto, te he hecho comer aquel fruto. Entonces, tu aferramiento por su color y su olor simbolizaba el aferramiento que se tiene por los objetos del mundo externo. Tu aferramiento por su excelente sabor, en el momento en el que lo has mordido, simbolizaba el aferramiento hacia la mente conceptual que constituye el sujeto interno. Luego te has sentido mal debido a los obstáculos relacionados con la dualidad entre sujeto y objeto, pero mientras sufrías has pensado siete veces que no te importaba morir, con lo que has purificado los obstáculos y te has curado.»

Entonces, Mañjuśhrīmitra le trasmitió el significado de lo sin nacimiento, lo ininterrupido y lo no dual pronunciando las sílabas simbólicas A HA HO YE, y Śhrī Siṃha tuvo la experiencia del sonido natural de la condición última de los fenómenos, que se prolongó durante siete días. Cuando despertó de este estado, vio a su lado al maestro, quien para que no olvidara el significado de lo que le había dicho le trasmitió la palabra simbólica ABANDHARA. Śhrī Siṃha comprendió que significaba: «¡Mira hacia el centro del cielo!» Así, al alba, mientras los planetas y las estrellas se ponían y las nubes y la oscuridad se desvanecían, dirigió la mirada hacia el espacio delante de él, ni arriba ni abajo. Comprendió entonces que, al igual que el espacio no está producido por causas y no depende de condiciones para manifestarse, ni puede identificarse de ningún modo, del mismo modo la naturaleza verdadera de la mente no está producida por causas,

Vairochana

no depende de condiciones y carece de toda substancia que pueda limitarse en una definición. Śhrī Siṃha obtuvo así el *siddhi* supremo y, como consecuencia, también los *siddhis* comunes, purificando todo su *karma* y sus correspondientes huellas residuales.»[96]

EL TRADUCTOR TIBETANO VAIROCHANA

La transmisión de las enseñanzas del linaje de Oḍḍiyāna pasó entonces de Śhrī Siṃha al traductor tibetano Vairochana, quien vivió en el siglo VIII y es conocido también por haber sido uno de los siete primeros monjes "en prueba" ordenados por Śhāntarakśhita en Samye.[97] De hecho, como ya hemos señalado, fue Vairochana quien introdujo en el Tíbet los *tantras* y las instrucciones de la serie del Semde y el Longde. En cuanto a las enseñanzas de la serie del Menṅagde, en cambio, éstas las transmitieron Padmasambhava, de forma concisa, y Vimalamitra, de forma más detallada.[98]

La historia de Vairochana, en sus distintas versiones existentes, se desarrolla a través de los siguientes elementos más destacados. De pequeño, fue descubierto por el rey Trisong Detsen gracias a la clarividencia de Padmasambhava, y más tarde llegó a ser experto en sánscrito, así como en otras lenguas indias, por lo que, aún muy joven, fue elegido para emprender el viaje a Oḍḍiyāna. Allí viajó junto a su compañero Tsang Legdrub y recibió las enseñanzas Dzogchen del maestro Śhrī Siṃha. Volvió al Tíbet mediante el método del «paso veloz»[99] y empezó a traducir las escrituras del Dzogchen al poco tiempo. Tiempo después fue objeto de ciertas calumnias y tuvo que exilarse en los confines orientales del Tíbet, donde conoció a Yudra Ñingpo, su discípulo principal. Años después, gracias a la intercesión de Vimalamitra, pudo re-

gresar al Tíbet central y terminar muchas más traducciones. Algunas versiones de sus gestas ya han sido traducidas a lenguas occidentales,[100] por lo que me limitaré a narrar los episodios más destacados relativos al encuentro de Vairochana con el maestro Śhrī Siṃha, tal y como se detallan en el *Vairo Drabag*, resumiendo notablemente algunos pasajes.

> En tiempos del rey Trisong Detsen, gracias a la presencia de maestros como Śhāntarakṣhita y Padamasambhava, así como de traductores tibetanos cualificados, se tradujeron muchos textos pertenecientes a las enseñanzas basadas en el principio de causa y efecto. Posteriormente, el rey supo a través de Padmasambhava que en la India existían unas enseñanzas más allá del principio de causa y efecto, llamadas Dzogpa Chenpo, cuyos textos aún no habían llegado al Tíbet. Así pues, aconsejado por Padmasambhava, envió a la India dos de los traductores tibetanos más importantes de aquel tiempo: Pagor Vairochana y Tsang Legdrub. Con gran esfuerzo y sacrificio, después de sufrir robos, agresiones y otras desgracias, así como no menos de dieciocho pruebas de gran coraje y resistencia, los dos traductores llegaron finalmente a la India.
>
> Allí supieron que el maestro más docto del momento era Śhrī Siṃha y se dirigieron hacia Dhahena, en Oḍḍiyāna, donde él vivía. Cuando llegaron a Dhahena, frente a la casa del maestro, le pidieron a una anciana guardiana permiso para encontrarse con él y el maestro, revelando que su encuentro estaba predestinado, respondió que les recibiría a medianoche. A la hora establecida, Vairochana y Legdrub se postraron y ofrecieron sus respetos a Śhrī Siṃha, le entregaron oro y le trasmitieron la petición del rey Trisong Detsen de recibir las enseñanzas «más allá del esfuerzo» del Atiyoga. El maestro les explicó que, debido a una disputa entre las dos

maestras Dagñima y Kungamo, todos los *paṇḍitas* habían tenido sueños funestos y, por este motivo, habían decidido esconder los textos del Atiyoga en Bodhgayā y no divulgar sus enseñanzas. Como consecuencia, el rey de Oḍḍiyāna había ordenado atenerse a la decisión de los *paṇḍitas*, previniendo a todos los maestros que de lo contrario serían castigados y ajusticiados. Pero Śhrī Siṃha, consciente de que había llegado el momento de que estas enseñanzas se propagaran en el Tíbet, prometió ayudarles de todos modos. Así pues, les dijo: «Primero, id a recibir las enseñanzas sobre la causa y el efecto de otros *paṇḍitas*, luego id a recibir las enseñanzas del Mantrayāna sobre el fruto y, sólo entonces, a escondidas y a medianoche, yo os trasmitiré las instrucciones del Dzogpa Chenpo.» De este modo, después de estudiar las enseñanzas basadas en el principio de causa y efecto y recibir todas las iniciaciones del Tantra, regresaron a los pies de Śhrī Siṃha. Junto al maestro, recuperaron milagrosamente los textos originales del Atiyoga y, entonces, mientras de día los dos traductores seguían todavía las enseñanzas del Mantrayāna, de noche Śhrī Siṃha les iniciaba en las enseñanzas del Dzogchen.[101]

El maestro Śhrī Siṃha dispuso en su habitación una caldera de terracota sobre tres grandes piedras, la rodeó con una red y entonces se introdujo en su interior. Hizo cerrar la apertura con una gran tapa, encima de la cual se puso una olla llena de agua. Por un orificio de la caldera salía una caña que, a través de un agujero en la pared de la habitación, salía al exterior de la casa: a través de ella Śhrī Siṃha comunicaría sus palabras. Por su parte, Vairochana y Legdrub permanecerían en el exterior de la casa, ataviados con largos sombreros de piel de ciervo, una bolsa a cuestas y un bastón, [haciéndose pasar por viajantes]. A medianoche se dispusieron a escuchar las enseñanzas: Legdrub las transcribía

sobre una tela de algodón de color blanco, utilizando leche de cabra como tinta; Vairochana las memorizaba instantáneamente, escondiéndolas en su corazón.

Así, como signo de que las enseñanzas del Dzogchen se difundirían en el Tíbet, Śhrī Siṃha les enseñó en primer lugar el *Cuco de la presencia*; como signo de que todo está contenido perfectamente [en el estado primordial], les enseñó la *Gran potencialidad*; para mostrar el significado de la meditación, les enseñó las *Seis esferas*; para mostrar la conclusión del punto de vista y la meditación de todos los vehículos, les enseñó el *Gran garuḍa en vuelo*; para mostrar la superioridad del Atiyoga respecto a los otros vehículos, les enseñó el *Estandarte de la victoria que no decae*.[102] Entonces les preguntó: «Nobles hijos, ¿estáis satisfechos?» «Estamos contentos», respondieron los traductores.

Entonces, para demostrar la unidad fundamental de todos los puntos de vista filosóficos, les enseñó *La joya que cumple todos los deseos*; para mostrar la excelencia del Dharma y las instrucciones de los maestros, les enseñó el *Señor supremo*; para demostrar la necesidad de comprender los defectos y las cualidades de los vehículos superiores e inferiores, les enseñó el *Rey que lo abarca todo*; para demostrar la necesidad de basarse en las tres sabidurías discernidoras, les enseñó la *Joya en la que todo se unifica*. Éstas fueron las cuatro enseñanzas menores.

Luego, para demostrar que todos los conocimientos deben basarse en las instrucciones de los maestros, les enseñó la *Beatitud infinita*; para demostrar que el fruto se encuentra en el cuerpo, la voz y la mente, les enseñó la *Rueda de la vida*; para demostrar la necesidad de basarse en el ejemplo, el significado y el signo característico, les enseñó la *Esfera infinitesimal de la mente* y el *Rey del espacio*. Éstas fueron las cuatro enseñanzas intermedias.

A continuación, para demostrar como ayudar a los demás mediante el significado provisional y el significado definitivo, les enseñó el *Ornamento incrustado de la beatitud*; para demostrar la necesidad de discernir todos los vehículos, les enseñó el *Estado que lo incluye todo*; para evitar las contradicciones lógicas, les enseñó el *Oro puro en la roca*; para demostrar que la conducta y el *samaya* son el corazón del *yogui*, les enseñó la *Cima suprema*. Éstas fueron las cuatro enseñanzas superiores. Finalmente, para demostrar la necesidad de distinguir entre unas enseñanzas erróneas y unas enseñanzas válidas, les enseñó el *Maravilloso*.

Entonces, Śhrī Siṃha les preguntó: «¿Estáis satisfechos?», y los dos traductores respondieron: «Todavía no, porque querríamos recibir los *tantras* y las instrucciones relacionados con estos dieciocho textos.» Así pues, el maestro les transmitió los dieciocho *tantras* junto con sus correspondientes instrucciones e introducciones específicas a su conocimiento. Entonces les preguntó de nuevo: «¿Estáis satisfechos?» En ese momento Legdrub respondió: «¡Estoy satisfecho!» y, deseoso de mostrar al rey las enseñanzas que había obtenido, decidió partir. Sin embargo, durante el viaje de regreso Legdrub caería más tarde por un precipicio y moriría a la edad de cuarenta y cuatro años.

Vairochana respondió que él no estaba satisfecho y permaneció tres días tumbado en el suelo boca abajo. Śhrī Siṃha, viéndolo en ese estado, le preguntó: «¿Estás apenado porque tu amigo se ha ido?» «Debido a nuestro *karma* en común, ambos hemos llegado a ser amigos como dos caminantes que se encuentran en una posada y luego cada uno prosigue su propio camino. ¿Por qué tendría que estar apenado?», respondió Vairochana. «Entonces, ¿te encuentras mal?», insistió el maestro. «¡Sí, me encuentro mal!», respondió Vairochana. «¿Y qué es lo que te pasa?», le pregun-

tó el maestro. Entonces, Vairochana explicó el motivo de su mal con el siguiente canto:

¡Yo soy Vairochana!
No sufro ningún mal que venga del exterior:
¡sufro porque oí pero aún no comprendí!,
¡sufro porque vi pero aún no capté!,
¡sufro porque probé pero aún no me sacié!
La causa de mi mal se halla en los dieciocho textos del Semde:
¡me duele no haber hallado certitud en mi estado!
Para esta enfermedad que padezco
¡te pido una medicina definitiva!

«Yo te lo he enseñado todo», respondió el maestro, «¿Por qué te desesperas?», y Vairochana prosiguió:[103]

Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque la beatitud de la sabiduría que se origina por sí misma se encuentra atrapada en la fina red de las inclinaciones latentes.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque el punto de vista más allá de los extremos se encuentra perturbado por el *karma* y los pensamientos dualistas.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque la meditación espontánea más allá del esfuerzo se encuentra ofuscada por los estados de torpor y agitación.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque la conducta más allá del aceptar y el abandonar se encuentra perturbada por el deseo y el esfuerzo.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque el camino que no conoce trayecto alguno se encuentra obstaculizado por citaciones y razonamientos.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque el estado de los *buddhas* de los tres tiempos se encuentra oculto por la duda de los pensamientos.

Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque el estado de la perfección espontánea y la no acción del Dzogchen no puede comunicarse mediante signos y significados.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
Porque la perfección intrínseca de los tres *kāyas* del fruto es tan difícil de introducir.
Estoy desesperado en un trecho peligroso
porque a pesar de la potenciación de la introducción directa no he comprendido el despertar que poseo por naturaleza.
Las instrucciones de las dieciocho fuentes del Semde
¡no me han hecho superar estos ocho trechos peligrosos!

El maestro sonrió entonces contento y le enseñó el *Espacio del océano*. Luego le preguntó: «¿Estás satisfecho ahora?», pero Vairochana le respondió que no. Le transmitió los *tantras* y las instrucciones del Longde, pero cuando le preguntó: «¿Estás satisfecho?», Vairochana respondió de nuevo negativamente. Le enseñó entonces muchos textos e instrucciones de las series del Tantra, así como otras enseñanzas, pero Vairochana nunca estaba satisfecho. Le enseñó al fin la serie de los *Tantras brahmánicos para la distinción del significado verdadero* y la serie de los *Tantras reales para la superación de los conceptos*,[104] junto con muchas instrucciones esenciales. «¿Estás satisfecho?», le preguntó una vez más Śhrī Siṃha, y Vairochana respondió: «Querría recibir la introducción de la *Liberación directa por sí misma* para comprender el modo verdadero de aplicar todas las enseñanzas que he recibido sin depender del esfuerzo.»

De este modo, Śhrī Siṃha le transmitió la introducción directa y le encomendó todas las escrituras del Semde y el Longde, entre las que se encontraban los cinco *tantras* raíz y los veinticinco *tantras* subsidiarios del Semde, junto con

las instrucciones específicas de los maestros del linaje.[105] De este modo, Vairochana realizó finalmente el estado de la liberación por sí misma, vio como sus pensamientos conceptuales se disolvían gracias a las «seis esferas» y comprendió definitivamente la condición de «*buddha*» de su mente a través de las «cinco grandezas».[106] Lleno de gratitud hacia su maestro, Vairochana ofreció a Śhrī Siṃha algunos versos en agradecimiento y éste le dio el siguiente consejo: «Las instrucciones que te he dado tienen el poder de hacer comprender todo el *saṃsāra* y el *nirvāṇa*, así como de hacer percibir realmente su esencia. Por esto, cuídalas como si fueran tus ojos. Son la raíz de todas las enseñanzas, la cima de todos los vehículos, la esencia de la mente de todos los seres que han despertado: cuídalas como sí fueran tu propia vida y tu corazón. Porque son la fuente de todos los *siddhis*, tanto del supremo como de los comunes, cuídalas como si fueran la joya que cumple todos los deseos.»[107] A continuación, le transmitió otras enseñanzas ligadas al Tantra y la medicina, y le recomendó regresar al Tíbet lo antes posible, porque los otros *paṇḍitas* estaban celosos de él. Le reveló al fin que su amigo había muerto durante su viaje de regreso y le aconsejó aprender el método del «paso veloz» para evitar peligros durante el viaje.

De vuelta al Tíbet, Vairochana empezó a traducir los primeros cinco textos del Semde, así como otras escrituras, entre las que se hallaba el *Kunje Gyelpo*.[108] Al mismo tiempo empezó también a transmitirle en secreto sus enseñanzas al rey. Sin embargo, los *paṇḍitas* indios mandaron un mensajero para calumniarle, quien difundió el rumor de que Vairochana no habría encontrado en la India enseñanzas auténticas y que habría traído al Tíbet fórmulas mágicas de los *mutegpa*, con el fin de destruir el reino. El rey, instigado por ministros celosos, no sabía cómo resolver el

problema, pero Vairochana, consciente de tener un vínculo predestinado con el pequeño reino de Gyelmo Tsawarong, en el Tíbet oriental, pidió que se le enviara allí en exilio y aconsejó al rey que invitara de la India al mayor *paṇḍita* de la época, Vimalamitra. De este modo se fue y, tras superar ciertas dificultades, fue acogido con grandes honores en el reino de Tsawarong, donde encontró a su discípulo predestinado, Yudra Ñingpo, reencarnación de su antiguo compañero Legdrub, a quien transmitió todas las enseñanzas que había recibido de Śhrī Siṃha.[109]

A través de este linaje se transmitieron las iniciaciones y las instrucciones del Dzogchen Semde hasta llegar a nuestros días.»

2. EL DZOGCHEN SEMDE Y EL TANTRA *KUNJE GYELPO*

La serie del *bodhichitta* primordial

Los textos tradicionales narran como Garab Dorje, en el momento de la muerte, se manifestó en un cuerpo de luz iridiscente y encomendó a su discípulo Mañjuśhrīmitra un pequeño cofre que contenía su testamento espiritual en forma de tres aforismos, conocidos posteriormente como "los tres versos que dan en el punto clave":

> *Descubre directamente tu propio estado*
> *Permanece sin ninguna duda*
> *Adquiere seguridad en la liberación por sí misma*[110]

A partir de estos tres versos, Mañjuśhrīmitra subdividió las enseñanzas transmitidas por Garab Dorje en las tres series del Dzogchen: el Semde, la serie del *bodhichitta* o la "naturaleza de la mente", el estado primordial; el Longde, la serie del "espacio"; y el Menṅagde, la serie de las "instrucciones secretas" o *upadeśha*.

El punto de partida, como ya hemos señalado, es el principio de la introducción directa, indicado en el primero de los tres versos. El maestro introduce al discípulo a la naturaleza de la mente, esto es el estado del *bodhichitta* primordial, y éste último debe reconocerla o "descubrirla" de forma direc-

ta, no conceptual. Las enseñanzas que explican el significado del estado primordial y que contienen instrucciones para su reconocimiento están incluidas principalmente en la serie del Semde.

Después de reconocer el propio estado, es necesario eliminar todas las dudas al respecto, no desde un punto de vista meramente intelectual sino de forma experiencial: el reconocimiento o pura presencia instantánea, llamada *rigpa*, debe madurar y volverse más estable gracias a los distintos métodos del Longde, relacionados con determinadas experiencias contemplativas.

Finalmente, el practicante debe integrar su estado de conocimiento en todas las actividades cotidianas y desarrollar esta capacidad hasta llegar a unificar la energía del cuerpo físico con la energía del mundo externo: éste es el objetivo de las prácticas de la tercera y última serie, el Menñagde, cuya máxima realización coincide con la manifestación del "cuerpo de luz iridiscente", la reabsorción completa de los elementos materiales en la pura energía y la esencia luminosa del estado primordial.[111]

Estas tres fases corresponden, en lo esencial, a tres aspectos de las enseñanzas del Dzogchen: la "comprensión" (*rtogs pa*), la "estabilización" (*brtan pa*) y la "integración" (*bsre ba*). No hay que pensar, sin embargo, que la práctica del Dzogchen debe empezar necesariamente con el Semde y terminar con el Menñagde: la realización completa puede obtenerse practicando sólo una de las tres series, en tanto que cada una constituye un sendero completo de por sí. Se trata de comprender qué aspecto se destaca más en una serie respecto a otra y saber emprender el sendero que puede resultar más beneficioso según las capacidades de cada uno.

En tiempos de la primera difusión del buddhismo en el Tíbet, la serie del Menñagde se mantuvo en secreto y las en-

señanzas "oficiales" del Dzogchen estuvieron formadas principalmente por el Semde.[112] Por su parte, la literatura del Semde y el Longde pertenece casi exclusivamente a la tradición "oral" o *kama*, a diferencia de numerosos ciclos de enseñanzas del Menṅagde, denominados con el término *Ñingtig* o enseñanzas de la *Esfera del corazón*, que pertenecen al género de los "tesoros redescubiertos" o *terma*.[113]

Regresemos a la serie del Semde. *Sem*, literalmente "mente", en este caso es una abreviación de *changchub sem*, el equivalente tibetano del término sánscrito *bodhichitta*, término clave de las enseñanzas contenidas en esta serie del Dzogchen. *Chang* significa "puro" o "purificado", y *chub* significa "perfecto" o "perfeccionado". Así pues, *changchub sem* es la "naturaleza de la mente pura y perfecta" desde el origen, el estado verdadero de toda persona. Es precisamente en la introducción directa cuando el maestro transmite el conocimiento de este estado, que cuando se percibe y se manifiesta como una vívida presencia se llama *rigpa*, la pura presencia instantánea y no dual. Para mostrar la importancia del término *bodhichitta*, muchos *tantras* del Semde lo anteponen al título propiamente dicho y, de hecho, parece que antiguamente el término *bodhichitta* se utilizaba para designar las enseñanzas del Dzogchen Semde en su totalidad.[114]

En el buddhismo Mahāyāna, el término *bodhichitta* designa la "mente" o la "intención" (*citta*) de alcanzar el "despertar" (*bodhi*), al mismo tiempo que la naturaleza fundamental de la mente que equivale a la esencia del despertar. Sin embargo, en general, denota la cultivación de un estado mental positivo motivado por la compasión y basado en la aspiración de realizarse por el bien de todos los seres. En particular, en los *sūtras* se habla de *bodhichitta* relativo y absoluto, a partir del principio filosófico de las dos verdades: el *bodhichitta* relativo representa la cultivación mental de la

aspiración altruista de alcanzar el despertar, mientras que el *bodhichitta* absoluto es el conocimiento directo e inmediato de la naturaleza verdadera de los fenómenos, la vacuidad o *śhūnyatā*.

En el Tantra, el término *bodhichitta* adopta una connotación más específica: la de esencia del despertar o "matriz de los *tathāgatas*", revelada en los *sūtras* pertenecientes al tercer giro de la rueda del Dharma,[115] y que se equipara a la esencia sutil (*thig le*) del cuerpo humano, cuyo aspecto más burdo está presente en el fluido seminal y el óvulo. Así pues, en el Tantra el *bodhichitta* se considera la semilla de la manifestación de los infinitos *maṇḍalas* y divinidades, que ya se encuentran potencialmente presentes en la estructura energética del mismo cuerpo físico, el llamado "cuerpo del *vajra*". A pesar de este reconocimiento de base, la práctica del Tantra implica la visualización y el compromiso del cuerpo, la voz y la mente con el fin de transformar las energías de la visión impura en la dimensión pura del *maṇḍala* y las divinidades.

En el Dzogchen, finalmente, el estado primordial del *bodhichitta* es la fuente de todas las manifestaciones de la energía: no sólo una condición de vacío, como en los *sūtras*, ni tampoco algo dependiente de los métodos de transformación del Tantra para su realización. En el Dzogchen, el modo de cultivar y reintegrar la propia existencia en este estado se llama "liberación por sí misma": permanecer en el puro reconocimiento no dual, sin estar condicionado por el flujo del pensamiento discursivo. El razonamiento y el análisis pueden ser útiles para distinguir los fenómenos ilusorios de los fenómenos más sutiles y profundos, pero no sirven para nada cuando se trata de encontrar directamente la naturaleza última de la propia mente. La *Lámpara del ojo de la meditación*, uno de los primeros y más importantes textos del Dzogchen Semde, obra del gran maestro tibetano Nubchen Sangye Yeshe, que

vivió en el siglo IX, presenta de este modo las enseñanzas del Dzogchen, después de haber tratado la tradición gradual y la tradición no gradual de los *sūtras*, respectivamente procedentes de la India y de China, así como el sistema del Mahāyoga:[116]

> «El Atiyoga es el vehículo supremo, el ápice de todos los *yogas* y la madre de todos los *buddhas*. Se llama *Dzogpa Chenpo* ("gran perfección") porque muestra de forma detallada el significado de la perfección espontánea y natural de todos los infinitos fenómenos, para que ésta pueda comprenderse en su desnudez. La esencia de este tesoro excelso, progenitor universal de todos los senderos, es un estado espontáneo y natural que hay que percibir o reconocer directamente, en pura presencia, sin la intervención de la mente conceptual: tiene que revelarse claramente a la propia pura presencia instantánea. ¿Pero cómo se accede a este conocimiento? En el sendero del *yoga* supremo no existe un objeto de conocimiento basado en las escrituras que pueda analizarse con las facultades del intelecto. ¿Por qué no? Desde el origen, sin perder el cabello ni cambiar éste de color, la totalidad de la existencia es el estado natural del despertar en la dimensión de la esfera única de la sabiduría manifiesta por sí misma. ¿Quién podría identificar en ella algo concreto y examinarlo? ¿Quién podría aducir ningún razonamiento? ¿A qué conclusión filosófica se podría llegar? ¿Y a partir de qué medio de conocimiento? De hecho, como la esencia de todo no puede escindirse, la mente no puede concebirla.»[117]

Otro gran maestro y estudioso de la tradición Semde, Rongzom Choki Zangpo, quien vivió en el siglo XI, presenta así el Dzogchen en su obra *Introducción al Mahāyāna*:[118]

«Aunque son numerosos los textos que tratan la tradición Dzogchen, su significado fundamental puede resumirse en cuatro puntos: la naturaleza del *bodhichitta*, las cualidades de esta naturaleza, los factores que impiden su presencia y el modo de hacerla continua. Básicamente, si se reconocen sus cualidades y los factores que impiden su presencia, entonces se comprende automáticamente su naturaleza. Del mismo modo, si ésta se reconoce, se comprenden automáticamente sus cualidades y, como consecuencia, los factores que impiden su presencia se disuelven. Por esto, aunque los textos no dan explicaciones basadas explícitamente en esta subdivisión, nunca se apartan de estos cuatro puntos.

En resumen, en cuanto al primer punto, esto es la naturaleza del *bodhichitta*, todos los fenómenos externos e internos, animados e inanimados, son el *bodhichitta* que no puede reducirse al dualismo. En tanto que naturaleza de la esencia fundamental, pura y completa, el *bodhichitta* es el estado primordial del despertar, la perfección natural que no es producto de un esfuerzo y que no puede realizarse corrigiéndola o utilizando los antídotos de ningún camino.

En cuanto al segundo punto, esto es las cualidades del *bodhichitta*, al igual que en una isla de oro donde no existe ni siquiera la noción de "piedra" porque todo es oro, del mismo modo, para la totalidad de los fenómenos externos e internos contenidos en el universo animado e inanimado no existen ni siquiera las nociones de "*saṃsāra*", "estados inferiores" o cualquier otra que consideremos como un defecto. Todo resplandece como ornamento de la energía ininterrumpida de Samantabhadra ["siempre bien"]. Ésta es precisamente la cualidad del estado del despertar.

El tercer punto, esto es los factores que impiden la pre-

sencia del *bodhichitta*, se refiere a todos los puntos de vista y conductas [que preceden al Atiyoga], desde los senderos mundanos que no entienden para nada o que entienden erróneamente la condición verdadera, hasta aquellos que siguen los vehículos [buddhistas] inferiores. Estos factores se clasifican en treinta categorías fundamentales.

En cuanto al cuarto punto, esto es el modo de hacer continua [la presencia] del *bodhichitta*, los practicantes dotados de una mayor capacidad realizan la suprema conciencia del estado auténtico y natural de la gran perfección y permanecen en un estado de completa ecuanimidad.

Estas palabras que explican el Dzogpa Chenpo están formuladas de forma simple y burda, pero en realidad son sutiles y profundas como el espacio. En cambio, todo cuanto se explica en los vehículos inferiores, aunque se expresa con un lenguaje sutil y elaborado, siempre termina resultando algo basto y burdo, como un montón de polvo. Por este motivo, para comprender el Dzogpa Chenpo es necesario tener una mente abierta, profunda y sutil.»[119]

Ka Tampa Desheg (1122-1192), posiblemente el último gran protagonista del Dzogchen Semde, creó en el monasterio de Katog, fundado por él mismo en el Tíbet oriental, una escuela de estudio y práctica de los textos del Semde y la tradición *Kama* en general.[120] Sin embargo, con el paso de los siglos esta institución fue decayendo frente a la mayor difusión de los *termas* del Menṅagde, por lo que hoy es difícil encontrar maestros expertos en el significado de estos antiguos textos, aunque afortunadamente su transmisión se ha conservado en el seno de la literatura de la tradición *Kama*.

LAS ESCRITURAS DEL SEMDE

Las escrituras fundamentales del Dzogchen Semde están formadas principalmente por veintiún textos, dieciocho de los cuales, los llamados "dieciocho *lung* mayores" (*lung chen bco brgyad*), están vinculados a iniciaciones e instrucciones transmitidas desde la época de los maestros de Oḍḍiyāna. De los dieciocho textos, que ya hemos visto enumerados en la sección dedicada a la biografía de Vairochana, las distintas fuentes de las que disponemos ofrecen listas que en ocasiones difieren entre ellas, incluso en la identificación de las llamadas "primeras cinco traducciones" (*snga 'gyur lnga*). La lista que ofrece Longchenpa es la siguiente:

1. *Rigpe khujug* o el *Cuco de la presencia*
2. *Tselchen trugpa* o la *Gran potencialidad*
3. *Khyungchen dingwa* o el *Gran garuḍa en vuelo*
4. *Dola sershun* o el *Oro puro en la roca*
5. *Minupe gyeltsen* o el *Estandarte de la victoria que no decae* / *Dorje sempa namkha che* o el *Gran espacio de Vajrasattva*

Éstas son las "primeras cinco traducciones".

6. *Tsemo chungyel* o la *Cima suprema*
7. *Namkhe gyelpo* o el *Rey del espacio*
8. *Dewa trulko* o el *Ornamento incrustado de la beatitud*
9. *Dzogpa chiching* o la *Perfección que lo incluye todo*
10. *Changchub sem tig* o la *Esfera del bodhichitta*
11. *Dewa rabjam* o la *Beatitud infinita*
12. *Sog ki khorlo* o la *Rueda de la vida*
13. *Tigle trugpa* o las *Seis esferas*
14. *Dzogpa chicho* o la *Perfección que lo abarca todo*

15. *Yishin norbu* o la *Joya que cumple todos los deseos*
16. *Kundu rigpa* o la *Pura presencia en la que todo se unifica*
17. *Jetsun tampa* o el *Señor supremo*
18. *Gompa tondrub* o la *Realización del significado de la meditación*

Éstas se conocen como las "trece traducciones posteriores" y junto con las "primeras cinco traducciones" constituyen los llamados "dieciocho textos del Semde".

19. *Kunje Gyelpo* o el *Rey creador de todo*
20. *Mechung gyelpo* o el *Rey maravilloso*
21. *Dochu* o las *Diez enseñanzas concluyentes*[121]

Los dieciocho *lung* constituyen, sin duda alguna, la base del Dzogchen Semde. Por su parte, las "primeras cinco traducciones" parecen tener una especial importancia, puesto que aparecen, aunque a veces de forma reducida, como capítulos independientes del *Kunje Gyelpo*.[122] De las "primeras cinco traducciones", el *Dorje sempa namkha che* o el *Gran espacio de Vajrasattva*, según la tradición recitado por Garab Dorje apenas nacer, ocupa un lugar destacado y está considerado el *lung* raíz de todas las escrituras del Semde. Además de constituir el trigésimo capítulo del *Kunje Gyelpo* y aparecer parafraseado en distintas secciones del *Dochu*, este texto aparece citado en numerosas ocasiones en obras fundamentales como la *Lámpara del ojo de la meditación* de Nubchen Sangye Yeshe y, en particular, Rongzom Choki Zangpo lo toma como punto de referencia para describir los aspectos profundos y sutiles de la práctica del Dzogchen, en su *Introducción al Mahāyāna*.

El *Dorje sempa namkha che*, como los otros *lungs*, es un texto que consta solamente de cincuenta y cinco cuartetas es-

critas en un lenguaje críptico de difícil interpretación. Los dos comentarios de los que disponemos, el primero de ellos atribuido a Śhrī Siṃha y el segundo probablemente obra del mismo Vairochana,[123] son muy útiles para comprender el significado general de las distintas estrofas, aunque la comprensión literal del texto en ciertos pasajes permanece incierta. El *Dorje sempa namkha che* es un *lung* que contiene, de forma sintética, los puntos fundamentales del estado de conocimiento del Dzogchen. Sin embargo, en el *Ñingma gyu bum* existen al menos una decena de *tantras* en cuyo título aparece la expresión *Dorje sempa namkha che*.[124]

Además de los veintiún textos mencionados, en la sección del *Ñingma gyu bum* dedicada al Dzogchen Semde encontramos un vasto corpus literario formado de *tantras* pertenecientes a las distintas categorías de *tantras* raíz, *tantras* explicativos, *tantras* secundarios y *tantras* de las instrucciones secretas[125] entre otros. Algunos de estos textos se encuentran incluidos también en el *Vairo gyu bum*, la colección de las obras y las traducciones de Vairochana, donde también se hallan obras inéditas de gran importancia, como el mencionado comentario al *Dorje sempa namkha che*.[126]

Por otro lado, en la colección del *Ñingma kama* encontramos los textos que contienen las instrucciones relativas a la práctica del Semde, en un origen transmitidas por los maestros de Oḍḍiyāna y complementadas después con la experiencia de los propios maestros tibetanos. De este modo, los sistemas de práctica del Semde transmitidos hasta hoy y puestos por escrito son tres: el *Ñang lug*, o "sistema de Ñang"; el *Aro lug*, o "sistema de Aro"; y el *Kham lug* o "sistema de Kham", todos ellos codificados en torno al siglo XI.[127]

La práctica fundamental del Dzogchen Semde, en correspondencia con el primer verso del testamento espiritual de Garab Dorje, consiste en cultivar el reconocimiento del pro-

pio estado primordial, a través de distintos métodos de meditación y contemplación que requieren atravesar una serie de estadios para estabilizar y hacer madurar el propio conocimiento. Esto no implica una gradualidad en el "reconocimiento" del estado primordial, sino más bien un proceso natural de evolución y maduración de la práctica en cada uno, inevitable sobre todo para aquellos que no poseen una mayor capacidad, hasta alcanzar el estadio en el que ya no hay distinción alguna entre la meditación sentada y la vida cotidiana. Para alcanzar tal objetivo, el método más común que suele seguirse, a partir de las instrucciones contenidas en *tantras* como la *Lámpara secreta de la sabiduría*,[128] es el de los cuatro *yogas* o cuatro contemplaciones: 1) el estado de presencia; 2) la estabilidad; 3) la igualdad, y 4) la realización espontánea.[129]

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL *KUNJE GYELPO*

El *Kunje Gyelpo*, como hemos visto, está considerado como el *tantra* fundamental del Dzogchen Semde y se encuentra en todas las ediciones del *Ñingma gyu bum* y el *Ñingma kama*, además de ser el único texto representativo del Atiyoga en el *Kangyur*, el canon buddhista tibetano.[130] Escrito en forma de diálogo entre el *buddha* Kunje Gyelpo y Sattvavajra, el *Kunje Gyelpo* contiene ochenta y cuatro capítulos subdivididos en tres partes: el *tantra* raíz (*rtsa rgyud*), de cincuenta y siete capítulos; el *tantra* posterior (*phyi ma'i rgyud*), de doce capítulos, y el *tantra* final (*phyi ma'i phyi ma'i rgyud*), de quince capítulos. La tradición asocia estas tres partes respectivamente con las tres sabidurías o *prajñās* descritas en el buddhismo Mahāyāna: la sabiduría que proviene de la escucha, la sabi-

duría que proviene de la reflexión y la sabiduría que proviene de la meditación.[131] Este paralelismo se hace evidente cuando el *buddha* Kunje Gyelpo se dirige a Sattvavajra diciéndole: «¡Escucha!», en la primera parte; «¡Comprende!», en la segunda, y «¡Medita!» o «¡Experimenta!», en la tercera.

Del mismo modo, también se considera que el *tantra* raíz se dirige a aquellas personas de mayor capacidad; el *tantra* posterior, a personas de capacidad media, y el *tantra* final, a practicantes de capacidad inferior. En este sentido, la tradición afirma que el mismo Vairochana habría dicho que «Algunos, apenas perciben la naturaleza verdadera de la mente, se liberan. Por esto no necesitan reflexionar ni meditar. Otros se liberan simplemente reflexionando sobre el significado de la igualdad absoluta. Por esto no necesitan meditar. Y otros, finalmente, se liberan sólo después de adquirir una suficiente familiaridad con la naturaleza verdadera [a través de la meditación]. Éste es el motivo de las subdivisiones [de este *tantra*].»[132] Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estas tres capacidades son a su vez una subdivisión de la "capacidad superior".[133]

Los distintos capítulos del *Kunje Gyelpo* se denominan *dolung* (*mdo lung*) o "enseñanzas concisas", lo que podría hacer suponer que nos encontramos ante una gran recopilación de *lungs*. Esta posibilidad explicaría también la inclusión en el *Kunje Gyelpo* de las "primeras cinco traducciones". El *tantra* raíz, que constituye la parte fundamental de la obra, se divide en cinco secciones que contienen cada una diez capítulos o *dolungs*, cuyo orden era originalmente distinto al de las ediciones actuales.[134] Las cinco secciones del *tantra* raíz, tradicionalmente relacionadas con el principio de las "cinco grandezas" o cualidades del *bodhichitta* primordial son:

1. «El *dolung* que muestra realmente [la naturaleza verdadera]» (*mngon du phyung ba'i mdo lung*), cuyo objetivo

es hacer comprender la naturaleza de la existencia, en relación al principio de la «grandeza de la manifestación directa del despertar».

2. «El *dolung* que explica definitivamente [la naturaleza verdadera]» (*nges par bstan pa'i mdo lung*), cuyo objetivo es hacer comprender que la naturaleza de la existencia es el Kunje Gyelpo, en relación al principio de la «grandeza del despertar a la dimensión última de los fenómenos».

3. «El *dolung* que trasciende la causa y el efecto» (*rgyu 'bras 'das pa'i mdo lung*), cuyo objetivo es eliminar el aferramiento a la concepción errónea de la causa y el efecto, en relación a la «grandeza del despertar a la totalidad del propio estado».

4. «El *dolung* de la perfección de la no acción» (*bya med rdzogs pa'i mdo lung*), relacionado con el principio de la «grandeza del despertar que muestra su propia naturaleza».

5. «El *dolung* que establece [la naturaleza verdadera]» (*gtan la 'bebs pa'i mdo lung*), relacionado con el principio de la «grandeza de la absoluta inexistencia del despertar».[135]

En efecto, el *Dochu* o las *Diez enseñanzas concluyentes*, que se considera como un *tantra* explicativo del *tantra* raíz del *Kunje Gyelpo*,[136] aunque en sus diez capítulos no comenta explícitamente el texto del *Kunje Gyelpo* sí que se refiere directamente a las cinco secciones mencionadas. Además, cada uno de los diez capítulos incluye a modo de apéndice un "comentario del significado" (*don gyi 'grel pa*), presumiblemente escrito por el propio Vairochana, y en ellos encontramos parafraseadas las "primeras cinco traducciones", entre las que destaca el *Dorje sempa namkha che*, que ocupa la mayor parte de estas secciones.[137] Otros dos tantras, la *Rueda secreta de la superación de los conceptos* y el *Tantra que examina los aspectos del bodhichitta*,[138] por los argumentos que tratan parecen estar directamente relacionados con el *Kunje*

Gyelpo y el *Dochu*. En el primero de ellos, por ejemplo, es también el *buddha* Kunje Gyelpo quien enseña en primera persona a Sattvavajra.

El *tantra* raíz, en particular, debido a que define con precisión el punto de vista del "estado primordial" propio del Dzogchen, posee una importancia fundamental. Las dos partes siguientes tratan aspectos relativos a la práctica y la integración del conocimiento en la totalidad de la existencia del individuo. Cabe señalar que sólo estas dos últimas están incluidas en la colección del *Vairo gyu bum*.[139]

Por otro lado, en el *Ñingma kama* encontramos dos textos significativos relacionados con el *Kunje Gyelpo*: el primero es un compendio extremadamente conciso que resume el contenido de todo el *tantra* y cita íntegramente tres de sus capítulos.[140] El segundo es el célebre *Manual del significado del "Kunje Gyelpo"* de Longchenpa, que contiene instrucciones basadas en un antiguo texto de Vairochana hoy perdido, acerca de la aplicación del estado de conocimiento expuesto en este *tantra* y su integración en los tres aspectos del cuerpo, la voz y la mente. Este texto puede encontrarse traducido a lenguas occidentales.[141] Finalmente, hay que destacar otro texto de Longchenpa que constituye un resumen extremadamente útil del *Kunje Gyelpo* porque, como afirma el propio autor, describe la tradición interpretativa de este *tantra* tal y como lo enseñaban los maestros tibetanos del siglo XIV.[142]

Como hemos mencionado, el *Kunje Gyelpo* se desarrolla en forma de diálogo entre Sattvavajra, quien pone las preguntas, y el *buddha* Kunje Gyelpo, sinónimo de Samantabhadra, quien las responde. El texto empieza con la descripción de la dimensión absoluta de Kunje Gyelpo, el estado primordial del *bodhichitta*, del que todo se manifiesta: los cinco elementos en tanto que base del *saṃsāra* y el *nirvāṇa*, las seis

clases de seres vivos, los distintos *buddhas* y demás. Al mismo tiempo, surgen los distintos senderos de realización, en la tradición Ñingma generalmente subdivididos en "nueve vehículos": tres vehículos pertenecientes a los *sūtras* (los vehículos de los *śhrāvakas*, los *pratyekabuddhas* y los *bodhisattvas*), tres vehículos pertenecientes a los *tantras* externos (los vehículos del Kriyā, el Ubhaya y el Yoga) y tres vehículos pertenecientes a los *tantras* internos (los vehículos del Mahāyoga, el Anuyoga y el Atiyoga).[143]

El Atiyoga es el sendero que conduce a la realización del estado del Dzogchen y, como tal, es sinónimo de éste. *Ati* significa "primordial" y *yoga*, en este contexto, designa el conocimiento vivo y concreto de la condición real. Por el bien de todos los seres, del *buddha* primordial Kunje Gyelpo se originan los maestros de los tres *kāyas* o dimensiones (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya* y *nirmāṇakāya*), quienes a su vez transmiten las tres series de los vehículos de realización, según las disposiciones mentales y las capacidades de los discípulos. En efecto, como ya hemos indicado, según esta clasificación el *dharmakāya* es el origen de los tres *tantras* internos, mientras que del *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya* emanan respectivamente los tres *tantras* externos y los tres vehículos de los *sūtras*. Cada transmisión de enseñanzas, a su vez, presupone la reunión de los cinco factores conocidos como las "cinco condiciones perfectas": el maestro, los oyentes, el tiempo, el lugar y la enseñanza.

El *Kunje Gyelpo* menciona a menudo otra subdivisión en "cuatro yogas": Sattvayoga,[144] Mahāyoga, Anuyoga y Atiyoga. El Sattvayoga, en este caso, comprende los tres *tantras* externos y, especialmente, el Yogatantra. A su vez, las enseñanzas de los tres *tantras* internos a veces se denominan mediante términos que indican sus métodos meditativos específicos: así, respectivamente, se conocen también como la

"fase de creación", la "fase de perfección" y la "gran perfección".[145] El método de la "fase de creación", es decir de la visualización gradual del *maṇḍala* y la divinidad, es, de hecho, característico del vehículo de la transformación del Tantra en general, y el Mahāyoga en particular. El método de la "fase de perfección" representa, en cambio, la compleción de la práctica de creación, y su objetivo consiste en la reabsorción de la dimensión pura del *maṇḍala* en la condición interna del practicante, a través de prácticas yóguicas relacionadas con la visualización de *chakras* y canales de energía, así como mediante el control de la respiración: este método se utiliza particularmente en el sendero del Anuyoga. Finalmente, desde esta perspectiva, la "gran perfección" es el punto de llegada de la práctica de transformación del Tantra, en un cierto significado equivalente al estado del Mahāmudrā, característico de la tradición tántrica moderna. Sin embargo, la "gran perfección" o Dzogpa Chenpo designa también el estado natural del individuo y de todos los fenómenos de la existencia. Si en el Mahāyoga y el Anuyoga el medio para realizar este estado se caracteriza principalmente por la transformación y los métodos relacionados con el *prāṇa* y los *chakras*, en el Atiyoga el método fundamental se conoce como la liberación por sí misma, el sendero de la ausencia de esfuerzo en el reconocimiento de la pura presencia no dual. Éste es el mensaje que Kunje Gyelpo transmite a Sattvavajra y, como consecuencia, a todos aquellos que aún hoy leen este *tantra*.

Los *tantras* relacionados con el sendero de la transformación deben basarse necesariamente en diez puntos fundamentales, conocidos como las "diez naturalezas del Tantra", que constituyen sus principales medios de realización. Éstos son: el punto de vista, la conducta, el *maṇḍala*, la iniciación, el compromiso o *samaya*, la acción espiritual, el *sādhana*, la visualización, la ofrenda y los *mantras*.[146] En el caso del *Kunje*

Gyelpo en particular se habla constantemente de los siguientes diez aspectos: el punto de vista, el compromiso, la acción espiritual, el *maṇḍala*, la iniciación, el sendero, los niveles de realización, la conducta, la sabiduría y la perfección intrínseca, que están estrechamente relacionados con el principio de las "diez ausencias" (*med pa bcu*), características de la comprensión profunda del Dzogchen:

1. No hay ningún punto de vista sobre el que meditar.
2. No hay ningún compromiso o *samaya* que cumplir.
3. No hay ninguna acción espiritual que buscar.
4. No hay ningún *maṇḍala* que crear.
5. No hay ninguna iniciación que recibir.
6. No hay ningún sendero que recorrer.
7. No hay ningún nivel de realización (*bhūmi*) que superar.
8. No hay ninguna conducta que adoptar o abandonar.
9. Desde el origen, la sabiduría manifiesta por sí misma carece de obstáculos.
10. La perfección intrínseca está más allá de la esperanza y el temor.

Estos diez puntos, que aparecen repetidamente y se explican desde distintas perspectivas en distintas partes del texto, constituyen el elemento fundamental para distinguir el Dzogchen de los otros senderos de realización, siempre relacionados, en un mayor o menor grado, con la noción de causa y efecto. De este modo, el *tantra* ulterior y el *tantra* final definen en diez capítulos separados las "diez naturalezas" en relación a su comprensión verdadera y su meditación, respectivamente.[147]

Detengámonos un instante en la traducción del término *bodhichitta*, que hasta ahora he utilizado directamente en sánscrito. En la transcripción de las enseñanzas orales de Chögyal Namkhai Norbu, que se remontan a unos treinta años atrás, he preferido ser fiel a la expresión que él utilizaba en aquella

época: el "estado de la conciencia". En cambio, en la traducción de pasajes del tibetano, he utilizado la expresión "pura conciencia total", que se acerca más al signififcado literal del tibetano *changchub sem*. Para "Kunje Gyelpo", en la traducción de los fragmentos escogidos del tibetano, he utilizado casi exclusivamente el nombre de la "fuente suprema", expresión que me sugirió Chögyal Namkhai Norbu como título de este libro.

Como conclusión de esta primera parte, sigue a continuación un listado de los ochenta y cuatro capítulos que constituyen el *Kunje Gyelpo*, en el que he seguido en términos generales las subdivisiones que propone Longchenpa en su *Sumario*.[148]

El* tantra *raíz

Los diez *dolungs* sobre la manifestación

1. *Capítulo introductorio.*

2. *Capítulo que muestra la manifestación de la naturaleza última.*

3. *Capítulo que muestra como surgió el origen*: antes de todos los fenómenos surgió Kunje Gyelpo.

4. *Capítulo que explica los nombres de Kunje Gyelpo.*

5. *Capítulo que explica el significado verdadero.*

6. *Capítulo sobre la raíz única*: todos los fenómenos son perfectos en la naturaleza del Kunje Gyelpo.

7. *Capítulo que reunifica la multiplicidad*: la subdivisión de las enseñanzas procedentes de la acción del Kunje Gyelpo.

8. *Capítulo que explica como todos los puntos de vista sobre la naturaleza última surgieron de ella misma*: todos los fenómenos creados son iguales en la condición esencial, de la que las tres naturalezas se manifiestan en tres aspectos distintos.

9. *Capítulo sobre la eliminación de los defectos relativos a las desviaciones y los obstáculos.*

10. *Capítulo sobre la manifestación de las condiciones perfectas*: la propia naturaleza del Kunje Gyelpo es la condición perfecta.

Longchenpa añade que estos diez *dolungs* «muestran la condición verdadera de la totalidad de la existencia: la esencia, la naturaleza y la energía; del mismo modo que se le devuelve la vista a un ciego».[149]

Los diez *dolungs* que desvelan la naturaleza verdadera

11. *Capítulo que muestra como la única raíz de todos los fenómenos es el bodhichitta Kunje Gyelpo.*

12. *Capítulo que muestra el origen verdadero de las enseñanzas.*

13. *Capítulo que explica la naturaleza de la mente.*

14. *Capítulo que impone el secreto hacia aquel que no es apto.*

15. *Capítulo sobre la manifestación de las tres naturalezas.*

16. *Capítulo del consejo a Sattvavajra.*

17. *Capítulo sobre las reliquias.*

18. *Capítulo que muestra como mediante la búsqueda no se puede obtener la realización.*

19. *Capítulo sobre la perfección intrínseca que trasciende la búsqueda.*

20. *Capítulo que enseña como todos los fenómenos tienen origen en el bodhichitta Kunje Gyelpo.*

Longchenpa añade que estos *dolungs* «desvelan la condición perfecta de la naturaleza de la mente tal cual es, sirviéndose de razonamientos lógicos, ejemplos y definiciones, del mis-

mo modo que una persona veraz contaría al contenido de una carta».[150]

Los diez *dolungs* más allá de la causa y el efecto

21. *Capítulo que explica los motivos.*

22. *Capítulo sobre el estado más allá de los conceptos*: la fuente de las enseñanzas sobre la perfección más allá de la acción para relajar la mente en su condición original (= el *Gran garuḍa en vuelo*).[151]

23. *Capítulo que explica el estado de la mente que es como el cielo: el punto de vista libre de objeto de referencia.*

24. *Capítulo sobre la condición inmutable de la perfección más allá de la acción.*

25. *Capítulo que muestra que la propia mente es el maestro*: el estado primordial de todos los seres de los tres mundos es el maestro.

26. *Capítulo que muestra como la perfección más allá de la acción no es algo en lo que meditar* (= el *Oro puro en la roca*).

27. *Capítulo que muestra la dimensión pura de la no acción* (= la *Gran potencialidad*).

28. *Capítulo que muestra como con la búsqueda no se puede encontrar la perfección inmutable más allá de la acción.*

29. *Capítulo sobre la relajación en el estado auténtico.*

30. *Capítulo sobre la naturaleza de Vajrasattva, el estandarte de la victoria que no decae* (= el *Gran espacio de Vajrasattva*).

Longchenpa añade que estas enseñanzas «muestran que la naturaleza de la mente no puede modificarse, obtenerse ni eliminarse: es como el espacio celeste».[152]

Los diez *dolungs* sobre la perfección más allá de la acción[153]

31. *Capítulo de los seis versos del vajra*: la espontánea perfección intrínseca más allá de la acción es la naturaleza del Kunje Gyelpo (= el *Cuco de la presencia*).

32. *Capítulo de los cuatro versos del conocimiento*: las enseñanzas para realizar el significado verdadero sin tener que actuar.

33. *Capítulo que muestra las enseñanzas definitivas y provisionales.*

34. *Capítulo que concentra la esencia del conocimiento*: las enseñanzas que resumen el estado de conocimiento de todos los *buddhas.*

35. *Capítulo que explica el sistema de la gran perfección*: el Dzogpa Chenpo no se conoce en otras enseñanzas, su método trasciende el esfuerzo relacionado con la causa y el efecto.

36. *Capítulo que muestra como todo está contenido en el Cuerpo, la Voz y la Mente*: la naturaleza de todos los fenómenos está incluida en el cuerpo, la voz y la mente del estado del Kunje Gyelpo.

37. *Capítulo de las enseñanzas esenciales sobre el estado más allá de la meditación*: la naturaleza última de la gran perfección no es algo en lo que meditar.

38. *Capítulo que muestra las desviaciones y los obstáculos relativos al punto de vista y la conducta.*

39. *Capítulo sobre la esencia de los victoriosos*: la naturaleza del Kunje Gyelpo, al ser la esencia de los *buddhas*, carece de desviaciones y obstáculos.

40. *Capítulo que muestra la naturaleza del* bodhichitta: los vehículos de la causa y el efecto, yerran por los vehículos graduales y se desvían de la gran perfección, obstaculizando su presencia.

Longchenpa añade que estas enseñanzas «muestran que las cualidades de la sabiduría manifiesta por sí misma, esto es la naturaleza de la mente, ya están presentes y son intrínsecamente perfectas por naturaleza, por lo que no es necesario buscarlas. Simplemente permaneciendo en el estado único de relajación completa, sin esfuerzo y sin corregir o modificar nada, se obtiene la realización. Así pues, [la naturaleza verdadera] es comparable a la joya que cumple todos los deseos».[154]

Los diez *dolugs* que establecen el conocimiento

41. *Capítulo sobre la esencia única.*

42. *Capítulo sobre el estado que no puede modificarse*: todos los fenómenos están realizados en el *bodhichitta.*

43. *Capítulo que explica [la naturaleza] del maestro*: todos los fenómenos son el maestro.

44. *Capítulo que muestra como la gran perfección no da resultados a quien no es apto.*

45. *Capítulo que muestra como no hay ningún punto de vista en el que meditar*: en el Dzogpa Chenpo el punto de vista no es algo sobre lo que se tenga que meditar.

46. *Capítulo que muestra como no hay ningún compromiso que cumplir*: en el Dzogpa Chenpo no hay ningún compromiso limitado que cumplir.

47. *Capítulo que muestra como no hay ninguna acción espiritual que buscar*: en el Dzogpa Chenpo la acción espiritual no es algo que tenga que conseguirse con el esfuerzo.

48. *Capítulo que muestra como Kunje Gyelpo es el substrato de todos los fenómenos.*

49. *Capítulo que muestra como en la gran perfección no hay que progresar por los niveles de realización*: todo se encuentra en el estado de Kunje Gyelpo.

50. *Capítulo que muestra la sabiduría manifiesta por sí misma*: la sabiduría manifiesta por sí misma del *bodhichitta* no conoce obstáculos.

Longchenpa añade que «estas enseñanzas hacen añicos las enormes rocas de los puntos de vista erróneos propios de los vehículos inferiores y, al mismo tiempo, iluminan el significado verdadero del estado natural: por esto son comparables a un diamante o al resplandor del sol».[155]

Los tres capítulos que resumen la esencia[156]

51. *Capítulo que muestra como no hay ningún sendero que recorrer*: en el Dzogpa Chenpo no hay sendero por el que avanzar de forma gradual.

52. *Capítulo sobre el estado inamovible sin deseos*: la perfección más allá de la acción, el movimiento y los deseos.

53. *Capítulo que muestra como la naturaleza de todos los fenómenos es el estado inamovible.*

Los cuatro capítulos que explican de forma concisa el significado de las palabras

54. *Capítulo que muestra como la naturaleza del Kunje Gyelpo contiene todas las enseñanzas.*

55. *Capítulo que muestra como no existe ningún fenómeno que no provenga del bodhichitta.*

56. *Capítulo en el que Sattvavajra proclama su propia comprensión de la naturaleza del Kunje Gyelpo.*

57. *Capítulo sobre la entrega de las enseñanzas.*

El* tantra *ulterior

Los doce *dolungs* que explican la comprensión[157]

58. *Capítulo introductorio sobre la comprensión.*

Los capítulos sobre la comprensión del significado verdadero de las diez naturalezas

59. *Capítulo sobre el estado sin nacimiento*: la comprensión de que el punto de vista no es algo en lo que meditar.

60. *Capítulo sobre el compromiso que no hay que cumplir*: la comprensión de que el compromiso no es algo que cumplir.

61. *Capítulo sobre la comprensión de la naturaleza de las tres puertas más allá de la acción y la búsqueda*: la comprensión de que la acción espiritual no es algo que buscar.

62. *Capítulo sobre la comprensión de que el* maṇḍala *no se crea con la visualización.*

63. *Capítulo sobre el poder de la comprensión del estado manifiesto por sí mismo*: la comprensión de que no hay que recibir ninguna iniciación.

64. *Capítulo sobre la comprensión de que no hay que recorrer ningún sendero.*

65. *Capítulo sobre la comprensión de que no hay que progresar por ningún nivel de realización.*

66. *Capítulo sobre la comprensión de que no hay ninguna conducta que deba aceptarse ni rechazarse.*

67. *Capítulo sobre la comprensión de que la sabiduría no conoce obstáculos.*

68. *Capítulo sobre la comprensión de que la perfección intrínseca no puede ser el resultado de una búsqueda.*

69. *Capítulo que elogia la comprensión.*

El* tantra *final

Las enseñanzas sobre la meditación en el significado verdadero de las diez naturalezas

70. *Capítulo que enseña si hay o no hay que meditar.*

71. *Capítulo sobre la inseparabilidad del punto de vista y el estado de conocimiento.*

72. *Capítulo que enseña como no podemos desviarnos del punto de vista y la meditación*: el modo de permanecer en la condición esencial más allá del "mantener".

73. *Capítulo que enseña como permanecer en la condición "tal cual es", sin actuar ni buscar.*

74. *Capítulo que enseña como permanecer en el significado fundamental*: el modo de permanecer en la esencia más allá de la unión y la separación.

75. *Capítulo sobre el poder de la pura presencia instantánea.*

76. *Capítulo sobre como permanecer en el sendero de la esencia.*

77. *El capítulo que explica como el significado verdadero no es algo que desarrollar.*

78. *Capítulo que muestra como en la igualdad no hay ni que aceptar ni rechazar.*

79. *Capítulo sobre el estado que no conoce obstáculos*: el significado de la esencia manifiesta por sí misma no tiene obstáculos que deban eliminarse.

80. *Capítulo que enseña como la perfección intrínseca está más allá de la esperanza y el temor.*

81. *Capítulo que muestra la llave del significado fundamental.*

82. *Capítulo del elogio.*

83. *Capítulo que indica a quién deben transmitirse las enseñanzas.*

84. *Capítulo que enseña los distintos nombres.*

En el colofón de la edición Mtshams brag se puede leer: «El *bodhichitta* Kunje Gyelpo, el *tantra* del punto de vista sin centro ni confines como el espacio, el significado supremo

de la esencia del espacio, los ochenta y cuatro *dolungs* supremamente secretos terminan aquí. Traducidos [al tibetano], revisados y establecidos en su versión definitiva por el maestro indio Śhrī Siṃha Prabha y el *bhikṣhu* Vairochana».[158]

Parte II

INTRODUCCIÓN AL *KUNJE GYELPO*: UN COMENTARIO ORAL DE CHÖGYAL NAMKHAI NORBU

3. LOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL TANTRA Y EL DZOGCHEN

LOS *TANTRAS* EXTERNOS O *TANTRAS* INFERIORES

Según el sistema de clasificación de la escuela Ñingma ("antigua") o de las escuelas Sarma ("modernas"),[159] en el budhismo tibetano existen seis o cuatro categorías de *tantras*, respectivamente. Sin embargo, la subdivisión fundamental es entre *tantras* "externos" o "inferiores" y *tantras* "internos" o "superiores" (*anuttaratantra*).

Los *tantras* externos comprenden tres categorías: Kriyā, Ubhaya (o Charyā en la tradición moderna) y Yoga. Los *kriyātantras*, o "*tantras* de la acción ritual" representan pues el punto de partida, mientras que en el otro extremo encontramos los *yogatantras*, o "*tantras* de la unión". Entre ambas categorías existen significativas diferencias en cuanto al punto de vista y al método de práctica. En cuanto a los *ubhayatantras*, literalmente "*tantras* de ambos", éstos se llaman así porque integran las reglas de conducta de los *kriyātantras* y los métodos de meditación de los Yoga *tantras*. Así pues, en cuanto a los *tantras* externos, existen dos tradiciones fundamentales: Kriyā y Yoga.

Kriyātantra es el nombre general con el que se designa, pues, una categoría de *tantras* que abarcan distintos sistemas

de práctica. La palabra sánscrita *kriyā* significa aquí "conducta ritual" o "conducta moral" y, en efecto, esta categoría de *tantras* se caracteriza por dar mucha importancia a los factores exteriores y a la conducta moral. Las enseñanzas de los *kriyātantras* giran entorno al concepto de "divinidad", pero no en el sentido de un Dios único y creador. ¿Así pues, qué se entiende aquí por divinidad? Una divinidad es un ser que ha alcanzado la realización a través de este mismo sendero. De este modo, todos los seres realizados pueden manifestarse en la forma de una divinidad, y esta misma divinidad se considera entonces como el mejor medio de realización para el practicante, cuya tarea consiste en prepararse para recibir su sabiduría.

En este punto puede ser útil abrir un paréntesis para comprender qué significa la "sabiduría" de una divinidad. Todo practicante, cuando aún se encuentra en el sendero, antes de alcanzar la realización, realiza inevitablemente muchas acciones, buenas o malas, que de todas formas en el momento de la realización se transforman en sabiduría, por lo que la realización no implica la anulación completa de las acciones, sino su transformación en sabiduría. Así pues, la función de la sabiduría de un ser realizado es la de poder ser recibida por aquellos que siguen su mismo sendero. Por ejemplo, si yo sigo los *kriyātantras* significa que tengo una determinada relación kármica con estas enseñanzas y, como consecuencia, que en un cierto modo estoy destinado a recibir la sabiduría siguiendo este sendero. Pero para poder recibir la sabiduría es necesario primero que me prepare, puesto que la realización depende principalmente de uno mismo y no sólo de las capacidades de un ser realizado. Si no fuera así, algún gran ser que hubiera alcanzado el despertar, como el mismo Buddha Śhākyamuni, dotado de ilimitadas capacidades e inconmensurable compasión, ya habría liberado a todos los seres de

los sufrimientos del *saṃsāra*. Al mismo tiempo, aunque la participación del individuo constituye el factor principal, la sabiduría ilimitada de un ser realizado puede ayudar a la persona a despertar, puesto que ésta es precisamente su cualidad característica. Este punto es de gran importancia en los *kriyātantras*, cuya práctica, de hecho, se basa principalmente en llegar a ser idóneos para recibir la sabiduría.

¿Pero cómo se prepara uno? En primer lugar, se considera que los seres realizados siempre están presentes, en todo momento y en todo lugar. Para nosotros, "presente" significa algo que vemos con los ojos, ésta es nuestra limitación. Por lo que algo que se encuentra fuera de nuestro campo de visión decimos que "no existe". Sin embargo, para los seres realizados no existe la limitación de la distancia y, si nos hemos preparado correctamente, siempre existe la posibilidad de recibir su sabiduría. De este principio de la omnipresencia de los seres realizados surge entonces la necesidad de cumplir determinadas reglas de conducta, relativas al cuerpo, la voz y la mente, los tres aspectos fundamentales de la existencia de todo individuo. Obviamente, estas reglas dependen de las condiciones específicas del lugar y el tiempo, por lo que no puede existir una "conducta" universalmente válida. Somos nosotros quienes establecemos limitaciones en función de nuestras exigencias y nuestros apegos.

Así pues, para prepararse a recibir la sabiduría, se empieza por las reglas relativas al cuerpo y se evita, por ejemplo, beber alcohol y comer carne, ajo y cebolla. Esto está relacionado con el principio de la purificación, que tiene una importancia fundamental no sólo en los *kriyātantras*, sino también en las otras categorías del Tantra. En general, debido a que nos encontramos en una visión dualista, realizamos continuamente acciones negativas y estas acciones, a su vez, forman el *karma*, que constituye el obstáculo principal para alcanzar

la realización y que favorece la tendencia a efectuar posteriores acciones dualistas sin poder salir de este círculo vicioso. De este modo, para superar este obstáculo es necesario dedicarse a la purificación del cuerpo, la voz y la mente.

Con el cuerpo, es necesario hacer "postraciones" visualizando enfrente de uno los seres realizados, o bien realizar ejercicios físicos y de respiración. Con la voz, es necesario recitar determinados *mantras* especialmente adecuados para la purificación y el desarrollo de la claridad, permaneciendo concentrado siempre. Podemos preguntarnos: ¿pero cómo puede ser que una fórmula compuesta de palabras pueda purificar las acciones negativas? En realidad, un *mantra* no está formado de palabras comunes, porque en su origen fue pronunciado por un ser realizado que en cierto modo infundió en él la energía de su sabiduría. Así pues, el poder del *mantra* radica en la vibración sonora y no en las letras escritas: pronunciándolo correctamente se conecta con la sabiduría de la divinidad en cuestión. Del mismo modo, distintos tipos de *mantra* tienen distintas funciones y, mientras no se alcanza la realización, cada uno puede ser útil para superar un cierto tipo de obstáculo.

Finalmente, en lo que respecta a la mente, el punto fundamental del Kriyātantra consiste en dirigir la propia concentración mental hacia los seres realizados, con el fin de recibir su sabiduría y despertar. Para ello se visualizan los seres realizados en su forma de "divinidad", escogiendo una en particular como símbolo de la sabiduría de todos los seres que han despertado. Tomemos como ejemplo al *bodhisattva* Avalokiteśhvara, una "divinidad" cuya práctica está muy extendida en los *kriyātantras*. En primer lugar, es necesario comprender que Avalokiteśhvara es un ser realizado: el practicante lo visualiza porque no tiene la capacidad de verlo con los ojos, a pesar de que siempre está presente delante de

él. Con la voz, al mismo tiempo se recita su *mantra* correspondiente para pedir al Avalokiteśhvara "de verdad", es decir el llamado "ser de la sabiduría" (*jñānasattva*), que se una a la imagen evocada.

En general, los puntos fundamentales de la práctica del Tantra, no sólo del Kriyā, son tres: *mudrā*, *mantra* y visualización, respectivamente relacionados con el cuerpo, la voz y la mente. Los *mudrās* son gestos de las manos que pueden tener distintas funciones, como presentar simbólicamente ofrendas de flores, perfumes, sedas, etc. para invocar el poder de la divinidad y reabsorberlo en uno mismo. El uso simultáneo de *mudrās*, *mantras* y visualizaciones es extremamente eficaz y puede incrementar notablemente la capacidad del practicante de entrar en contacto con la divinidad visualizada. Como conclusión de la práctica, se visualiza que de la divinidad emanan rayos de luz, que simbolizan la sabiduría y que se reabsorben en el practicante, potenciándolo y contribuyendo a su despertar. Los textos tradicionales resumen el contenido de los *kriyātantras* mediante el siguiente símil: la divinidad es el señor o el rey, el practicante es el súbdito. Así, del mismo modo que el deber del súbdito es obtener el favor del rey, el practicante debe propiciar la divinidad para recibir su bendición.[160]

Pasemos ahora a los *yogatantras*. El Yogatantra se considera muy superior al Kriyātantra en tanto que, a diferencia de este último, su punto fundamental no es la preparación para recibir la sabiduría. Aquí, entre la divinidad y el practicante ya no hay la diferencia que existe entre un rey y su súbdito, ahora existe una condición de paridad e igualdad. Sin embargo, como se considera muy difícil realizarse sin la ayuda de la sabiduría de un ser que ha despertado, la divinidad constituye todavía el medio principal para alcanzar la realización. Tomemos de nuevo el ejemplo de Avalokiteśhvara: en lu-

gar de visualizarlo enfrente de uno, el practicante se visualiza a sí mismo en la forma de Avalokiteśhvara y, algo muy importante, visualiza en el centro de su cuerpo el estado de la conciencia en la forma de la sílaba HRĪ, la sílaba germinal de Avalokiteśhvara, su fonema característico. Luego, visualiza que de la sílaba HRĪ irradian innumerables rayos de luz que invitan al Avalokiteśhvara "de la sabiduría" a unificarse con uno mismo. Aunque en este caso la práctica también se sirve de *mudrās*, *mantras* y visualizaciones, la diferencia substancial con el Kriyātantra es que aquí uno se visualiza directamente en la forma de la divinidad elegida.

En cuanto a la conducta, puesto que aquí no se enfatiza la noción de la divinidad como una entidad externa omnipresente a la que deba ofrecerse respeto, existen muchas menos reglas que seguir que en los *kriyātantras*. El punto principal aquí es la unificación con la divinidad, la realización del estado en el que uno mismo se convierte en su símbolo. Sin embargo, aún sigue existiendo una distinción neta entre el practicante y la divinidad: el primero es débil y todavía no ha manifestado el despertar, por lo que si no se une con la divinidad, permanece en una condición ordinaria. En este sentido, el nombre de *yoga* o "unión" de estos *tantras* proviene precisamente del concepto de unificación de la divinidad con el estado del practicante.

Los *ubhayatantras* o *tantras* "de ambos", como ya se ha indicado, constituyen un sendero intermedio entre los *kriyātantras* y los *yogatantras*. La relación entre la divinidad y el practicante se compara aquí con la de dos amigos o hermanos. En la meditación, por ejemplo, el practicante visualiza primero a Avalokiteśhvara delante de él y le pide que le transmita la capacidad de la sabiduría, al igual que en la práctica del Kriyātantra. Pero, al final, en lugar de recibir la sabiduría sólo en forma de rayos de luz, la divinidad se re-

unifica con el practicante, quien se visualiza entonces en la forma de Avalokiteśhvara. En cuanto a las reglas de conducta, éstas son similares a las que se observan en el Kriyātantra. En el Tíbet, en un principio la tradición del Ubhayatantra no fue tan conocida como el Kriyātantra o el Yogatantra; sin embargo tuvo una larga difusión en la época en que la práctica de los *tantras* superiores fue prohibida oficialmente, debido a que sus practicantes fueron acusados de seguir demasiado al pie de la letra las instrucciones contenidas en los textos rituales.

Como conclusión, sólo añadir que las tres categorías del Kriyātantra, el Ubhayatantra y el Yogatantra se clasifican en tanto que "*tantras* externos" porque su medio de realización lo constituye principalmente una divinidad "externa" como objeto de meditación.

LOS *TANTRAS* INTERNOS O *TANTRAS* SUPERIORES

Los *tantras* "internos", según la denominación de la tradición antigua, o "superiores", según la tradición moderna, a diferencia de los *tantras* precedentes no contemplan el concepto de una divinidad "externa": aquí, la divinidad es sólo el símbolo del estado primordial que el maestro transmite al discípulo durante la iniciación. Esta categoría de *tantras* se conoce principalmente con el nombre general de Anuttarayogatantra o "*tantras* del *yoga* superior" y su corpus literario es mucho mayor que el de los *tantras* externos. Por ejemplo, sólo el *tantra* de *Kālachakra* representa de por sí todo un sistema completo de enseñanzas, formado de numerosos textos principales y secundarios. Lo mismo ocurre, aunque en menor medida, con *tantras* como el *Guhyasamāja* y el *Chakrasaṃvara*, entre otros.

Es precisamente el predominio de la práctica de uno u otro *tantra* lo que caracteriza las distintas escuelas del buddhismo tibetano, que se clasifican fundamentalmente en cuatro tradiciones: Ñingma, Kagyu, Sakya y Guelug. De hecho, las diferencias entre una escuela y otra no radican casi nunca en problemas relativos a las escrituras de los *sūtras*: éstas conforman el substrato filosófico común a todas ellas y existen pocas divergencias teóricas a su respecto. En la tradición "moderna" del buddhismo tibetano existe una división general de los *tantras* superiores en *tantras* paternos, *tantras* maternos y *tantras* no duales. Esta clasificación proviene de la concepción general del buddhismo tántrico de que toda la estructura de la existencia fenoménica, tanto en el plano del microcosmos como del macrocosmos, se encuentra en un permanente equilibrio entre dos fuerzas complementarias llamadas "solar-femenina" (correspondiente al aspecto *prajñā* o de la energía) y "lunar-masculina" (correspondiente al aspecto del método o *upāya*). El lado solar se asocia al vacío y a la energía, y representa la potencialidad de la manifestación de la existencia. El lado lunar, en cambio, simboliza el aspecto de la claridad y, como consecuencia, el nivel más material de la manifestación. Así pues, según si un *tantra* está ligado predominantemente al primero o al segundo aspecto, asume respectivamente la denominación de "materno" o "paterno". En cambio, en los *tantras* "no duales" ambos aspectos se equilibran. Estos aspectos hacen referencia también a la mayor o menor importancia dada a la fase de creación o a la fase de perfección, los dos estadios de la práctica de los *tantras* superiores.

En los *tantras* paternos, por ejemplo, el medio principal en la práctica lo constituye la "fase de creación" o *kyerim*, que consiste en la visualización gradual de la dimensión pura del *maṇḍala*. El *maṇḍala* también se utiliza en los *tantras* externos, pero aquí posee un significado y una función muy dis-

tinta. En efecto, si vemos dos *maṇḍalas* de Avalokiteśhvara, uno perteneciente a los *kriyātantras* y el otro a los *anuttaratantras*, ambos nos parecerán iguales pero, en realidad, mientras que el *maṇḍala* de los *kriyātantras* es una representación del "paraíso" de Avalokiteśhvara, en tanto que una dimensión externa que visualizamos; el *maṇḍala* perteneciente a los *anuttaratantras* es un símbolo del estado primordial del individuo, en tanto que una dimensión interna.

Cuando se habla de "paraíso" o dimensión pura de Avalokiteśhvara, ¿qué significa? Nos estamos refiriendo a la visión pura de un ser realizado. Cuando se alcanza la realización, en realidad, no hay que pensar que ya no existe nada. La visión de un ser realizado continúa existiendo, y esta visión, que representa su sabiduría, se conoce como su "dimensión pura". Sin embargo, en los *tantras* superiores la dimensión pura se considera ya presente de forma potencial en la estructura intrínseca del individuo, en los tres *vajras* o "estados indestructibles" del cuerpo, la voz y la mente. Todo cuanto existe en el interior o el exterior sólo es un símbolo de la naturaleza de estos tres estados. Retirando la atención de los estímulos sensoriales externos, el practicante visualiza el *maṇḍala* en cuestión, en lugar de su cuerpo ordinario, en la forma de un palacio celeste en cuyo centro reside la divinidad: el estado primordial de su conciencia. Del mismo modo, al igual que en un palacio distintas personas realizan distintas acciones, las energías y funciones del cuerpo se visualizan en la forma de múltiples figuras divinas, por lo que la energía del cuerpo se reconoce como la misma energía de la sabiduría de los seres realizados. Así pues, todas las divinidades se visualizan en el interior de la propia dimensión, con el fin de adquirir una visión pura o "divina" de los cinco agregados, los cinco elementos, las seis bases sensoriales y de todo aquello que constituye el individuo según la concepción buddhis-

ta. Éste es el principio fundamental de la «transformación» de la visión impura en visión pura, característico de las enseñanzas tántricas en general y punto crucial de la práctica de los *tantras* paternos.

Los *tantras* maternos, además de utilizar estos métodos de práctica como base, se centran principalmente en la "fase de perfección" o *dzogrim*, que consiste en reabsorber o integrar la dimensión pura del *maṇḍala* en el propio "cuerpo sutil", formado de canales de energía vital, *prāṇa* y esencias vitales (*rtsa*, *rlung* y *thig le*, respectivamente). Por este motivo resultan indispensables los métodos de control de la respiración y de concentración en los *chakras* y los canales, junto con un perfecto control de la energía *kuṇḍalinī*. Al *dzogrim* pertenecen las famosas enseñanzas conocidas en la tradición moderna como los "Seis *yogas* de Nāropa", especialmente extendidas en la escuela Kagyu: *tummo* o "*yoga* del calor interno"; *gyulu* o "*yoga* del cuerpo ilusorio"; *osel* o "*yoga* de la claridad luminosa"; *milam* o "*yoga* del sueño"; *bardo* o "*yoga* del estado intermedio"; y *powa* o "*yoga* de la transferencia de la conciencia".[161] Cada uno de estos seis *yogas*, en un origen, constituía el medio principal de realización de un *tantra* específico, y sólo después fueron aislados y sistematizados para facilitar su aplicación.

En todos los *tantras* superiores, el punto final de realización se conoce como *mahāmudrā*, el "gran símbolo" que trasciende la separación entre *saṃsāra* y *nirvāṇa*. En efecto, todo se encuentra integrado en el conocimiento de la naturaleza última de la realidad, y este conocimiento se obtiene a través del "símbolo" de la divinidad. A menudo se habla también de "unión" o *zungjug*, concepto que puede entenderse de distintas formas: la unión de la visión externa y la visión interna, la unión de sujeto y objeto, la unión de la fuerza lunar y solar, etc. En cualquier caso, siempre se parte de la concep-

ción de dos cosas distintas que se unen o juntan, lo que traduce el significado literal del término tibetano *zungjug*. En enseñanzas más directas y elevadas, como el Dzogchen, ya no se habla de unión sino de la condición "más allá" o "no dual": el conocimiento del estado primordial que constituye desde el origen la superación del dualismo.

En la tradición antigua, por su parte, existe una subdivisión particular de los *tantras* internos en las tres categorías del Mahāyoga, el Anuyoga y el Atiyoga. La categoría del Mahāyoga corresponde, a grandes rasgos, con la totalidad de los *tantras* superiores de la tradición moderna. La categoría del Anuyoga contempla todavía el sendero de la transformación, aunque de un modo menos gradual y más esencial, y reconoce el principio fundamental de la perfección intrínseca del estado del individuo. Finalmente, el Atiyoga prescinde del método de la transformación e introduce al practicante directamente al conocimiento de la naturaleza de la mente, como veremos a continuación en la siguiente sección.

EL DZOGCHEN ATIYOGA

Con el Atiyoga llegamos a la cima de los vehículos de realización: el Dzogchen o «gran perfección», cuyo sendero se basa en el conocimiento de la liberación por sí misma y, por lo tanto, ya no implica ninguna transformación. En efecto, cuando comprendemos el principio de la liberación por sí misma, nos damos cuenta de que el método de la transformación del Tantra no representa un sendero final. El punto fundamental de la práctica del Dzogchen, conocido como *tregcho* o "disolución de las tensiones", consiste en relajarse en el estado de la contemplación, mientras que el método para permanecer en este estado se conoce como *chogshag* o "dejar tal cual es".

Si realizamos una visualización, una práctica de transformación de la visión impura en un *maṇḍala*, etc., significa que estamos "construyendo" algo, trabajando con la mente. Sin embargo, en el estado de contemplación, el cuerpo, la voz y la mente se encuentran completamente relajados. Esto es indispensable. En el Dzogchen, se utiliza a menudo la expresión *ma chopa*, "no corregir" o "no modificar", mientras que transformar equivale precisamente a corregir, a considerar que hay una visión impura en un lado y una visión pura en el otro. Así pues, lo único indispensable para entrar en el estado de contemplación es el relajamiento, y no hace falta ninguna práctica de transformación. De este modo, algunos creen que el Dzogchen no es más que la fase final de las prácticas del Tantra, algo así como el Mahāmudrā en la tradición moderna, pero esto se debe a que el punto de llegada en el sendero del Anuyoga también se denomina *dzogchen*. Pero, de hecho, el Dzogchen Atiyoga es un sendero completo por sí mismo que, como ya hemos indicado, prescinde de los métodos del vehículo de la transformación.

De este modo, cuando seguimos las enseñanzas del Dzogchen, si tenemos la suficiente capacidad podemos empezar directamente con la práctica de la contemplación. Lo único realmente indispensable es el *guru yoga* o la "unificación con el estado del maestro", puesto que es del maestro de quien recibimos la introducción directa al conocimiento.

En los *tantras* originales del Atiyoga, como por ejemplo el *Kunje Gyelpo* mismo, se puede leer a menudo que la característica del Dzogchen consiste en la ausencia de los diez requisitos de la práctica del Tantra: la iniciación, el *mantra*, el *maṇḍala*, la visualización y demás. Pero, ¿por qué no están presentes en el Dzogchen? En efecto, se trata de métodos para corregir o modificar la naturaleza verdadera del individuo y, en realidad, no hay nada que cambiar ni mejorar, sólo

es necesario descubrir la condición real y permanecer relajado en este estado. Así pues, es importante comprender que la palabra Dzogchen se refiere al estado del individuo y que las enseñanzas del Dzogchen tienen la función de hacer comprender esta condición.

Generalmente, las enseñanzas del Dzogchen se explican mediante tres aspectos fundamentales: la base, el sendero y el fruto.

La base es el estado primordial del individuo que, a su vez, se explica a través del principio de las "tres sabidurías" o condiciones naturales: la esencia, la naturaleza y la energía. Uno de los ejemplos más esclarecedores para comprender este punto es el del espejo. De hecho, tanto la condición relativa como la condición absoluta pueden simbolizarse con el espejo: la primera, con las imágenes que se reflejan en el espejo; la segunda, con la potencialidad de reflejar intrínseca del espejo. Lo mismo vale para el estado del individuo. ¿Qué es el individuo si no aquel que posee el estado primordial de la conciencia, comparable a la naturaleza de pureza, claridad y limpidez de un espejo? Esto corresponde a las tres condiciones llamadas "esencia, naturaleza y energía". Así como el reflejo surge del espejo y, en cierto modo, es una cualidad del espejo, todos nuestros pensamientos y todas las manifestaciones de nuestra energía, tanto si son bonitas como si son feas, no son más que nuestro propio reflejo, la cualidad de nuestro estado primordial. Si somos conscientes de ello y nos encontramos realmente en este estado, entonces todo se muestra como una cualidad de uno mismo y no existe más la separación entre sujeto y objeto, ni la distinción entre relativo y absoluto.

El individuo está formado por su estado primordial en tanto que esencia, naturaleza y energía, pero no debemos ver estos tres aspectos como si se tratara de tres objetos distintos:

la condición original del individuo es una sola, y el hecho de explicarla a través de tres conceptos distintos sólo sirve para facilitar su comprensión. En realidad, es imposible definir y distinguir «ésta es la pureza», «ésta es la claridad» y «ésta otra es la limpidez».

¿Qué es la esencia? Para descubrir el estado primordial es necesario el reflejo, que en este caso corresponde al cuerpo, la voz y la mente, y especialmente ésta última. De la mente, en efecto, surgen los pensamientos. De este modo, si mientras observamos nuestra mente surge un pensamiento, podemos intentar buscar el origen de este pensamiento, el lugar en el que se encuentra ahora y, finalmente, el punto en el que desaparece. Pero, de hecho, en el momento en el que reconocemos un pensamiento, éste desaparece y no se encuentra nada: ningún lugar de origen, permanencia ni desaparición. Descubrimos que no hay nada; por esto se dice que la esencia es el vacío.

El concepto de vacío o *śhūnyatā* tiene una gran importancia en el buddhismo Mahāyāna, particularmente en la tradición de la Prajñāpāramitā. El punto fundamental que hay que comprender a su respecto es que el vacío es la esencia verdadera de los fenómenos materiales y no una entidad abstracta y separada. Así, el mismo ejercicio de buscar el origen del pensamiento puede aplicarse a cualquier objeto percibido por los sentidos. Si vemos algo bello y examinamos de dónde surge y dónde desaparece esta "belleza", no encontramos nada en concreto: todo se encuentra en el mismo nivel, sujeto y objeto; ambos están vacíos en esencia. Ésta es precisamente la condición última del individuo.

¿Qué es la claridad? Si la esencia es el "vacío", esto no significa que no exista nada. Cuando observamos un pensamiento y éste desaparece, instantáneamente surge otro nuevo, quizás: «¡Estoy buscando el origen del pensamiento y no

encuentro nada!» Incluso esto es un pensamiento, ¿no? Es un pensamiento que piensa acerca del origen del pensamiento. Así pueden surgir muchos pensamientos seguidos y, aunque estemos convencidos de que su esencia es el vacío, éstos se manifiestan sin interrupción. Lo mismo ocurre con nuestros sentidos: todos los objetos que percibimos son una manifestación de nuestra visión kármica, sin interrupción. Ésta es la naturaleza de la claridad.

¿Qué es la energía? Es la función activa y sin interrupción de la naturaleza. En general, se habla de "función de la sabiduría", en relación a la visión pura de un ser que ha despertado, y "función de la mente", en relación a la visión impura del *saṃsāra*. Por ejemplo, pensamos en algo y luego, siguiendo este pensamiento, nos ponemos en acción. O bien, mientras estamos practicando, nos visualizamos en la forma de una divinidad con todo su *maṇḍala* y su correspondiente dimensión pura. Todo ello ejemplifica la función de la energía en su aspecto de "continuidad" y capacidad de producir algo. A través de nuestra energía surgen todas las manifestaciones en tanto que sujeto y objeto, puro e impuro, bonito y feo, etc. Del mismo modo, si ponemos un cristal al sol, inmediatamente vemos como irradia múltiples rayos iridiscentes. En este caso, el cristal puede representar el estado del individuo y los colores que se manifiestan en el exterior, todo aquello que vemos y percibimos a través de los sentidos. Este "modo de manifestarse" propio de la energía, por el que el reflejo se manifiesta en el exterior, en tibetano se conoce como *tsel*. La visión impura, relacionada con el *karma* y la dimensión material, y la visión pura en el plano del sujeto y el objeto, son ambas manifestaciones (*tsel*) de la energía.

Existe luego un modo de manifestación en el que la energía se manifiesta "internamente", en el propio sujeto, al igual que las imágenes se reflejan en un espejo, llamado *rolpa*.

Por ejemplo, cuando realizamos una práctica de Tantra y nos visualizamos en la dimensión de una divinidad con su correspondiente *maṇḍala*, trabajamos con este tipo de energía, puesto que todo sucede en el interior de nosotros mismos. Es obvio que en los primeros estadios de la práctica de transformación es muy importante utilizar la mente, la concentración, etc. para poder realizar concretamente esta función pero, en un cierto punto, la dimensión pura del *maṇḍala* puede manifestarse prescindiendo de nuestro esfuerzo, y esto sucede precisamente mediante la energía *rolpa*.

El tercer modo como se manifiesta la energía se denomina *dang*, y representa la condición de base de la energía, la potencialidad de asumir cualquier forma según las circunstancias. El ejemplo que se da tradicionalmente es el de un cristal que al ponerlo encima de una tela asume su color, aunque en realidad es transparente e incoloro.

En efecto, la esencia, la naturaleza y la energía de la condición verdadera del individuo se llaman las tres "sabidurías primordiales", porque representan el estado del despertar en su totalidad. El individuo posee estos tres aspectos desde el principio y continúa poseyéndolos incluso cuando ha despertado completamente. Entonces podemos preguntarnos: «¿De qué sirve practicar si ya poseemos las mismas cualidades de un *buddha*? ¡Podríamos quedarnos tranquilamente sin hacer nada!» Ciertamente, podemos quedarnos tranquilos sin hacer nada mientras no estemos distraídos, si nos encontramos realmente en este estado. Pero si no es así, entonces significa que aún somos esclavos del dualismo, que estamos condicionados por los objetos. En este caso no basta con pensar que ya poseemos la esencia, la naturaleza y la energía: el condicionamiento de la visión dualista es precisamente el obstáculo que hay que superar para permitir que el "sol" del estado primordial vuelva a resplandecer.

Por este motivo es necesario el sendero, que a su vez comprende los tres aspectos del punto de vista, la meditación y la conducta. En el Dzogchen, el "punto de vista", o perspectiva, no se dirige hacia algo externo; sólo se trata de observarse a sí mismo para descubrir la propia condición verdadera. En esencia, se trata de reconocer el dualismo y los condicionamientos del cuerpo, la voz y la mente, para tomar conciencia de ellos y poder superarlos a través de la práctica. Las enseñanzas del Dzogchen no pretenden de ningún modo construir una nueva jaula en sustitución de la jaula en la que ya estamos; al contrario, como una llave, deben servir para abrir una puerta. En efecto, no basta con descubrir que estamos encerrados en la jaula del dualismo: debemos salir de ella, y éste es el objetivo de la "meditación".

En cuanto a este segundo aspecto, la meditación, aunque en un principio resulta indispensable utilizar métodos de concentración, respiración, etc., para calmar la mente y favorecer una condición de estabilidad, el objetivo verdadero de la meditación es la continuidad de la atención, la presencia del estado primordial. En este sentido, se habla con mayor propiedad de contemplación, cuyo punto esencial es la pura presencia instantánea, llamada *rigpa*. Así pues, en el Dzogchen se busca comprender este estado de presencia a través de distintas experiencias de vacuidad, de claridad, de sensaciones placenteras, entre otras. De hecho, los métodos pertenecientes a los *sūtras* y los *tantras* también tienen por objetivo suscitar ciertas experiencias. Sin embargo, el sendero verdadero de un practicante de Dzogchen es la contemplación. Sólo cuando estamos en contemplación, todas las tensiones del cuerpo, la voz y la mente se "relajan" finalmente sin esfuerzo: hasta que no descubrimos este estado y no permanecemos de forma estable en él, nuestra experiencia de la "relajación" sólo es parcial. La contemplación, como hemos señalado,

puede relacionarse con una experiencia de vacuidad, de claridad o de beatitud, pero su estado es único: la presencia instantánea del *rigpa*. Para reconocer, estabilizar e integrar este estado en todas las circunstancias de la vida cotidiana existen distintos métodos, relacionados con las tres series fundamentales del Dzogchen: el Semde, el Longde y el Menṅagde.

La "conducta", el último de los tres fundamentos del sendero, concierne al comportamiento que asume el practicante en el momento en el que "sale" del estado de contemplación y emprende distintas actividades. De este modo, su objetivo consiste en alcanzar una integración completa de la contemplación en la vida cotidiana, superando cualquier distinción entre meditación y no meditación.

Veamos ahora el tercer y último aspecto de las enseñanzas del Dzogchen: el "fruto" o "resultado" de la práctica, la realización. Hemos dicho que el estado primordial contiene potencialmente la manifestación del despertar. El sol, por ejemplo, es luminoso de forma natural, pero cuando el cielo está nublado no vemos esta luminosidad. Las nubes, en este caso, representan nuestros obstáculos debidos al dualismo y el condicionamiento: en cambio, cuando los superamos, el estado de la perfección intrínseca resplandece con todas sus manifestaciones de energía, sin que nunca haya sido modificado ni mejorado. Éste es el principio característico del Dzogchen. Si no se comprende, se puede pensar entonces que el Dzogchen es igual al Zen o el Chan. El Zen, sin duda unas enseñanzas buddhistas directas y elevadas, se basan fundamentalmente en el principio del vacío, tal y como se explica en *sūtras* como, por ejemplo, el de la *Prajñāpāramitā*, y en este aspecto no existen diferencias substanciales con el Dzogchen. Sin embargo, la peculiaridad del Dzogchen es la introducción directa al estado primordial, no como "puro vacío", sino como un estado dotado de todos los aspectos de la

perfección intrínseca de la energía, a través de los cuales uno se realiza.[162]

En relación con el fruto, se habla de los tres *kāyas*, los tres "cuerpos" o "dimensiones": el *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya*. Los tres *kāyas* no son en ningún caso niveles de realización; no puede existir el *dharmakāya* sin el *nirmāṇakāya*, ni viceversa. Para comprender su significado debemos regresar a los conceptos de esencia, naturaleza y energía. *Kāya*, en sánscrito, significa "cuerpo" y, por lo tanto, designa la totalidad de la dimensión, material o inmaterial, en la que nos encontramos; y *dharma*, aquí, se refiere a la existencia. Así pues, el *dharmakāya* es la "dimensión completa de la existencia", sin excluir nada. Corresponde, por lo tanto, a la esencia, la condición inefable e inconmensurable, más allá de cualquier concepto y limitación dualista.

Saṃbhoga significa "riqueza" o "gozo": *saṃbhogakāya* significa pues la "dimensión de la riqueza". No se trata de una riqueza de tipo material, sino de las cualidades intrínsecamente perfectas que se manifiestan a través de la substancia de los elementos, esto es, a través de su "color". De hecho, cuando los elementos asumen un estado material, del nivel del color pasan al de la solidez propia de los elementos físicos. En resumen, aquello que consideramos la dimensión pura del *maṇḍala* y la divinidad pertenece al *saṃbhogakāya*, la fuente de la transmisión del Tantra. Esto corresponde al aspecto de la "naturaleza de claridad" del estado primordial.

Nirmāṇa significa "manifestación" o "emanación" y corresponde al aspecto de la energía sin interrupción: así pues, *nirmāṇakāya* significa la "dimensión de la manifestación". En efecto, a través de la energía pueden manifestarse tanto la visión pura como la visión impura, que se consideran dimensiones del *nirmāṇakāya*. La visión pura trasciende la dimensión material y constituye la esencia de los elementos. La vi-

sión impura corresponde a la llamada visión "kármica", esto es la visión "producida" como resultado de determinadas acciones anteriores.

El *nirmāṇakāya* puede referirse también a una persona realizada que transmite las enseñanzas a través de una forma física concreta, como es el caso, por ejemplo, del Buddha Śhākyamuni. En efecto, las enseñanzas sólo pueden pronunciarse y comunicarse en términos de sujeto y objeto en la dimensión del *nirmāṇakāya*. El *saṃbhogakāya* es la dimensión en la que la potencialidad del sonido, los colores y la luz (*sgra 'od zer*: los tres aspectos fundamentales de la energía) se manifiesta como la visión pura del *maṇḍala*, que, como ya hemos dicho, es la fuente de las enseñanzas del Tantra. De este modo, los textos conocidos como "*tantra*" contienen la revelación de estas manifestaciones por parte de ciertos maestros que han tenido un contacto directo con el *saṃbhogakāya* y que, sólo en un segundo momento, las han puesto por escrito. En cuanto a las enseñanzas del Dzogchen, en particular, se dice que la fuente de sus *tantras* es directamente el *dharmakāya*, simbolizado por el *buddha* primordial Samantabhadra, que se representa como un *buddha* de color azul celeste, desnudo y sin ornamentos: la pureza original del estado del individuo.

4. LOS OCHENTA Y CUATRO CAPÍTULOS DEL *KUNJE GYELPO*

El título del *Kunje Gyelpo* aparece al principio de la obra «en la lengua de la India» y «la lengua del Tíbet». Cuando al comienzo de un *tantra* tibetano se lee *gyakar ketu*, que literalmente significa «en la lengua de la India», a veces debe entenderse como una referencia al sánscrito y a veces como una referencia a la lengua de Oḍḍiyāna, puesto que es muy probable que antiguamente este reino perteneciera a la India. Así pues, el título original de la obra aparece como *Sarva dharma mahāsandhi bodhichitta kulayarāja*, traducido al tibetano como *Cho tamche dzogpa chenpo changchub ki sem gyelpo*. Veamos pues cuál es el significado del título del *Kunje Gyelpo*.

Sarva dharma mahā sandhi: en sánscrito, *sarva* significa "todo"; *dharma* en este caso no hay que entenderlo como las enseñanzas, sino como la "existencia", todo cuanto existe. Así pues, *sarva dharma* designa la "totalidad de los fenómenos de la existencia". *Mahā*, en tibetano *chenpo*, significa "grande" o "completo"; *sandhi*[163] corresponde al tibetano *dzogpa*, "perfección" o "compleción": *dzogpa chenpo* significa que todo es perfecto o completo, que no falta nada. De este modo, la expresión *sarva dharma mahāsandhi* significa que "toda la existencia es perfecta", completa en todos sus aspectos, tanto si los consideramos buenos como malos, relativos a la transmigración en el *saṃsāra* o a la liberación en el

nirvāṇa. El término "perfección", de hecho, indica que todo está comprendido en él, no que se hayan eliminado todos los defectos o aspectos negativos y que sólo queden las cualidades positivas. No se trata de esto. El sentido verdadero de *dzogpa chenpo* no hace referencia a un objeto o un texto: es el estado de la conciencia que todo individuo posee.

BODHICHITTA: en los *sūtras*, la noción de *bodhichitta* designa la motivación de ayudar a los demás por compasión hacia su sufrimiento. En este sentido, en el plano de la condición relativa, se considera que hay dos tipos de *bodhichitta*: el *bodhichitta* de la aspiración o la intención y el *bodhichitta* de la acción. Del mismo modo, a aquel que mantiene la promesa del *bodhichitta* se le conoce como *bodhisattva*. Sin embargo, en el Dzogchen *bodhichitta* no se entiende sólo como el principio de la compasión característico del sendero del *bodhisattva*. Aquí *bodhichitta* es el estado original, la condición verdadera tal cual es, inmutable. En tibetano, *bodhichitta* se traduce por *changchub sem*: *chang* significa "purificado" o "puro", claro y límpido desde siempre puesto que no hay nada que purificar; *chub* significa "perfecto", porque aunque se puede pensar que es necesario progresar y mejorar para obtener la realización, el estado del individuo es perfecto desde el principio y no hay nada que perfeccionar ni obtener que no se posea ya. *Sem*, en general, designa la "mente", pero en este caso hay que entenderlo como el estado de la conciencia, o la "naturaleza de la mente".

En efecto, distinguir entre el estado de la conciencia y la mente es como intentar separar un espejo y las imágenes que se reflejan en él, o como si miráramos al cielo e intentáramos distinguir entre el fondo azul y las nubes que se forman en él. Pero, en realidad, la condición verdadera es indivisible: los reflejos provienen del espejo, que es su única base y, del mismo modo, el cielo abarca también las nubes, las nubes mis-

mas son el cielo. Así pues, aunque se dice que la mente es producto del dualismo y que su condición verdadera, el estado de la conciencia, se encuentra más allá del dualismo, su naturaleza es en realidad única e indivisible: éste es el significado del término *sem* en el contexto de la expresión *chanchub sem* o *bodhichitta*. A veces, en los textos se habla de *ñingpo changchub ki sem*, el "*bodhichitta* de la esencia", esto es el estado primordial de la conciencia, sinónimo de *dzogpa chenpo*, la "gran perfección".

Gyu o *tantra*, que literalmente significa "continuidad", se refiere también al estado de la conciencia, al igual que el término *mahāmudrā* o el "gran símbolo". En cambio, en los *sūtras* es frecuente la expresión *desheg ñingpo* o *sugatagarbha*, la "esencia de los seres que han despertado". El estado de la conciencia puede llamarse de muchos modos, pero en el Dzogchen, especialmente en la serie del Semde, uno de los términos más frecuentes es *bodhichitta*.

KULAYARĀJA: en tibetano *Kunje Gyelpo*; éste es el título en sí, puesto que el texto es, de hecho, la exposición de este principio. *Rāja* significa "rey" y *kulaya* significa "aquel que crea" o "aquel que expande" toda la manifestación. Literalmente se puede traducir por el «rey creador de todo» o, simplemente, el "rey creador". ¿Pero qué significa esta expresión? Se trata sólo y únicamente del estado de la conciencia, que a veces se llama *dzogpa chenpo* o *bodhichitta*. Así pues, *Kunje Gyelpo* se refiere al estado primordial de cada individuo. ¿Pero por qué se le llama "creador"? Porque todo el *saṃsāra* y el *nirvāṇa*, todo cuanto consideramos como positivo o negativo, todo lo que distinguimos como bueno o malo, etc., todo tiene su origen únicamente en nuestros propios juicios mentales, comparables a los reflejos en un espejo: en realidad, cualquier juicio siempre es un análisis en el plano de los "reflejos". Por su parte, el estado de la conciencia es como la

condición del espejo, que permanece clara y pura, sin modificación. Así pues, todos los fenómenos surgen del estado de la conciencia, igual que los reflejos aparecen sobre la superficie de un espejo: por este motivo, este *tantra* se titula *Kunje Gyelpo* o el *Rey creador de todo.*

Pasemos, a continuación, a analizar brevemente los ochenta y cuatro capítulos que componen el *Kunje Gyelpo*, deteniéndonos sólo en los puntos más importantes.[164]

Capítulo 1

El primer capítulo es una introducción al texto que explica como tuvo lugar el origen y la revelación de este *tantra.* Aquí, el estado primordial, el *dharmakāya* Samantabhadra, se manifiesta como el maestro y en torno a él la pureza de los cinco agregados, los cinco elementos y demás, adquiere el aspecto de infinitos *buddhas* y *bodhisatvas* masculinos y femeninos. Todo es una manifestación del estado primordial en sus dimensiones del *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* (en los distintos aspectos relacionados con los cinco elementos) y el *nirmāṇakāya*. También están presentes los *yoguis* que siguen los cuatro senderos del Atiyoga, el Anuyoga, el Mahāyoga y el Sattvayoga.

¿Cómo se origina entonces el *tantra*? Nos encontramos ante un diálogo entre el *dharmakāya*, el estado de la conciencia simbolizado por Samantabhadra (que aquí se llama Kunje Gyelpo) y el *saṃbhogakāya*, representado por Vajrasattva. Éste, que es quien hace las preguntas, en el *tantra* se llama Sattvavajra y es de color azul, en lugar de blanco, que es como se le representa generalmente. Dado que, en el fondo, todo es una manifestación del estado de Samantabhadra, la dimensión en la que se manifiesta el *tantra* se describe como una gran esfera o *tigle*: todo es una única esfera. El término

tigle indica la naturaleza verdadera, esto es la potencialidad del vacío, representado por una esfera porque ésta no tiene ángulos: en los textos se usa a menudo la expresión "gran esfera sin ángulos" (*thig le chen po mtha' zur med*). "Gran esfera" o *tigle chenpo* es, de hecho, sinónimo de *dzogpa chen po*. En esencia, su significado verdadero es que el estado de la conciencia no tiene ni principio ni fin y carece de límites, como una esfera inmensa.

Termina así el primer capítulo, una introducción que aparece generalmente al comienzo de todo *tantra* para ilustrar la situación y las circunstancias específicas en las que se origina el diálogo.

Capítulo 2

El segundo capítulo tiene por objetivo explicar el origen de la manifestación, la fuente tanto de la visión pura como de la visión impura: todo surge del Kunje Gyelpo, el estado de la conciencia. La condición del estado de la conciencia se compone de las tres sabidurías (*ye shes gsum*): la esencia, la naturaleza y la energía; y de ella irradian las cinco sabidurías, que son la naturaleza verdadera de las cinco emociones conflictivas (*kleśha*): el aferramiento, la ira, el orgullo, la ofuscación y la envidia. También se puede decir que de las cinco emociones conflictivas surgen las cinco sabidurías. Incluso los cinco elementos: espacio, aire, fuego, agua y tierra, que se conocen como las "cinco causas ornamentales", surgen en tanto que cualidades de la energía del estado de la conciencia.

El texto repite frecuentemente la palabra tibetana *nga*, que significa "yo", pero que debe entenderse como el estado de la conciencia. Samantabhadra, el estado del *dharmakāya*, asume la forma del que transmite la enseñanza. De este modo, dice: «Nadie ha creado el dualismo aparte de mí», pero ello

no significa que Samantabhadra haya hecho concretamente algo, sino que no existe nada aparte del estado del individuo. Igualmente, a menudo se dice que el estado de la conciencia de cada uno es el centro verdadero del universo. Incluso las tres dimensiones (el *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya*) siempre y únicamente son el estado de la conciencia, y no existen fuera de él. Esto vale también para cualquier manifestación pura, como la visualización de un *maṇḍala* o una divinidad, y para cualquier dimensión impura: todo surge del estado de la conciencia. Por esto, cuando Samantabhadra Kunje Gyelpo dice: «Ahora voy a explicar mi condición», significa que va a explicar la condición del estado de la conciencia. «Yo tengo tres naturalezas –dice finalmente– y mi esencia fundamental es el *bodhichitta*», explicando el significado de las tres sílabas *chang chub sem*, como ya hemos visto.

Capítulo 3

Este capítulo describe el origen o el modo como se produce la creación de la existencia en tanto que manifestación del estado de la conciencia. Kunje Gyelpo le dice a menudo a Sattvavajra: «Dirige la mente hacia el oído», esto es hacia el sonido, lo que resulta muy significativo, puesto que el sonido es el principal medio de comunicación. Un *mantra*, por ejemplo, sólo es eficaz cuando se pronuncia o se recita, porque es a través del sonido como adquiere un poder determinado. Especialmente, para nosotros que vivimos en la dimensión humana, cualquier visión que percibimos, tanto si es buena como mala, es energía viva que se manifiesta externamente. Cuando vemos algo, también existe su energía y, de hecho, es gracias a ésta como también podemos ver y percibir con los otros sentidos. ¿Pero cuál es el medio a través del

cual esta energía puede entrar en contacto con nosotros? El sonido. Y estar en el plano del sonido significa estar conectado con la energía. Por este motivo, en el *tantra* encontramos a menudo el consejo de «entrar en el sonido».

En un cierto punto, Kunje Gyelpo dice: «Antes que yo existiera.» ¿Qué significa esto? Significa antes del estado de la conciencia. En general se habla del origen, del comienzo de la existencia, ¿pero desde qué punto de vista? Desde el punto de vista de la condición de la mente. De hecho, si queremos considerar realmente la existencia de un comienzo, ¿cuál puede ser éste, sino el instante en que se entra en el dualismo? De este modo, cuando meditamos, permaneciendo en la condición del estado de la conciencia, podemos encontrar un estado (en tibetano, *gnas pa*) de calma, sin pensamientos. Entonces, de repente, surge un pensamiento, como un pez que salta fuera del agua, y en el mismo instante en que lo seguimos, entramos en el dualismo. Éste es el inicio. Obviamente, se trata de un inicio "a pequeña escala", pero nos puede hacer comprender la naturaleza verdadera del origen: el dualismo. ¿De dónde surge pues este dualismo? Siempre y únicamente del estado de la conciencia; no existe otro origen. Por este motivo se dice que antes del estado de la conciencia no hay nada que se pueda identificar con los conceptos o definir de ningún modo.

Sattvavajra formula entonces una pregunta de gran importancia. «Del estado de la conciencia surgen las tres dimensiones del *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya*», que son una manifestación de la realización: «¿pero existe algún medio para alcanzar este nivel?» Esto es, en la práctica, ¿existe un sendero? «Si no existe un medio, ¿cómo se llega? ¿Cómo se manifiestan las tres dimensiones? Y, si existe un medio, ¿cómo se avanza?» El estado de la conciencia responde: «Para obtener las tres dimensiones no existe

ningún sendero, no hay ningún camino que recorrer para llegar a mí», puesto que de lo contrario habría el concepto de una dirección, de alguna cosa que buscar fuera. Sin embargo, la naturaleza verdadera es la sabiduría manifiesta por sí misma, por lo que no hay ningún objetivo que alcanzar.

Luego se habla de los "cinco senderos", que se llaman así porque corresponden a los cinco agregados,[165] las cinco emociones conflictivas, etc. Así, el sendero que conduce a las cinco sabidurías manifiestas por sí mismas está formado por las cinco emociones conflictivas: el aferramiento, la ira, el orgullo, la ofuscación y la envidia. En efecto, todos poseemos estas cinco emociones conflictivas, y cuando sabemos reconocer su condición verdadera, no existe ningún otro sendero que buscar o seguir para realizarse.

De nuevo, Sattvavajra pregunta: «¿Por qué se dice que los cinco senderos "se manifiestan por sí mismos"? ¿Por qué son sabiduría?» Entonces, Kunje Gyelpo le explica que «se manifiestan por sí mismos» porque no dependen de una causa o un efecto, y que son "sabiduría" porque son pura claridad sin interrupción. Puesto que la sabiduría manifiesta por sí misma no depende de una causa o un efecto, no existe un recorrido gradual que seguir, ni un sendero por el que avanzar paso a paso: el sendero que no hay que recorrer ni atravesar, ¡éste es el sendero verdadero!

El texto continúa con la explicación de la condición verdadera de las emociones conflictivas y su correspondencia con los tres mundos del deseo, la forma y la ausencia de forma.[166] ¿Pero cuál es el origen de los tres mundos? ¿Cuál es su causa? Éstos sólo aparecen cuando uno se encuentra en el dualismo y dependen de éste para poder existir: en realidad son una manifestación del estado de la conciencia y no existen fuera de él.

Capítulo 4

En el cuarto capítulo se explica por qué se emplean los nombres de Kunje Gyelpo y *bodhichitta* para designar el estado de la conciencia, con qué otros términos ésta se define también y cuál es el significado de cada uno de ellos. Se explica, por ejemplo, que otro sinónimo es *dharmatā* o la "naturaleza de la existencia", un término que no se refiere únicamente a la condición de los fenómenos externos, sino también a la naturaleza del estado de la conciencia. En este capítulo, Kunje Gyelpo dice: «Si se concibe o se comprende mi condición, mi naturaleza.» ¿Pero la condición o la naturaleza de quién? Del estado de la conciencia. Quien conoce su condición por fin puede comprender la condición de todos los maestros y, al mismo tiempo, tener claro el significado auténtico de todas las enseñanzas, desde el Hīnayāna hasta los *tantras* internos y el Dzogchen Atiyoga. Conocer la condición del estado de la conciencia equivale a conocer todos los *dharmas*, como si se tratara de una llave universal. Sin embargo, es necesario dejar atrás la acción y el esfuerzo, porque éstos no conducen al conocimiento: la naturaleza verdadera es la perfección intrínseca.

Capítulo 5

En este capítulo, Kunje Gyelpo dice: «Ahora voy a explicar mi naturaleza: ésta no es más que una», el estado único de la conciencia del individuo. «De ella han surgido los "nueve senderos"». En general, en el buddhismo se habla de "tres senderos": el sendero de los *śhrāvakas*, el sendero de los *pratyekabuddhas* y el sendero de los *bodhisattvas*. Sin embargo, en la tradición antigua del buddhismo tibetano a estos tres se les añaden «seis senderos» pertenecientes al Tantra: los tres

tantras externos (Kriyā, Ubhaya y Yoga) y los tres *tantras* internos (Mahāyoga, Anuyoga y Atiyoga). «Todo se unifica o se personifica en el Dzogpa Chenpo, el *bodhichitta*»: la conclusión de todas las enseñanzas es el Dzogpa Chenpo, el estado del *bodhichitta*. «¿Dónde se encuentra este estado? En la dimensión del *dharmatā*», la condición verdadera del estado de la conciencia.

Este punto resulta algo difícil, pero existen numerosas explicaciones al respecto en otros textos. «¿Dónde se manifiesta? ¿Dónde se descubre? En el cielo, esto es el espacio de la pura presencia o *rigpa*»: se trata de la unión del vacío y la claridad. «¿Dónde está presente? Tanto en el mundo externo, en el entorno, como en el mundo interno, en los seres.» En esencia, es omnipresente, pero esto no debe confundirse con el significado de "omnipresencia" en tanto que uno de los atributos de Dios en la religión cristiana. Aquí, "omnipresencia" significa que el mundo externo es una creación nuestra, una visión kármica, una aparición ligada a la ignorancia acerca de la condición real. «¿Qué ejemplo puede darse para el estado de la conciencia? El cielo.» Sin embargo, aunque un ejemplo puede ayudar a comprender el sentido del estado de la conciencia, nunca puede corresponderse perfectamente con él. De hecho: «Quien no conoce mi estado, por muchos análisis que pueda hacer con las palabras, no me encontrará», es decir que nunca entrará en la condición del estado de la conciencia y, como consecuencia, nunca verá la esencia del Dharma.

Capítulo 6

Este capítulo trata de la raíz única. Kunje Gyelpo afirma: «Todos los *dharmas* concluyen en el Dzogpa Chenpo» y, a continuación, explica el significado de la letra "A", que re-

presenta el vacío y, al mismo tiempo, la esencia del sonido. Luego explica como surge la acción kármica: cuando están presentes las causas de las cinco emociones conflictivas y los cinco agregados, poco a poco se entra en la visión dualista y se transmigra por los seis *lokas*, la dimensión de los distintos tipos de seres.

Aquí encontramos un punto que es importante tener presente, relativo a los senderos de realización basados en el principio de causa y efecto. Por ejemplo, todas las enseñanzas de los *sūtras* se fundamentan en la noción de la causalidad del *karma*. En ellas el *karma* resulta de gran importancia y de aquí surge la necesidad de purificarse, acumular buenas acciones, y demás. Pero todo esto se queda en un nivel exterior, muy lejos del sentido verdadero de la meditación. Ésta es la característica de los senderos basados en la causa y el efecto, por ello Samantabhadra Kunje Gyelpo aconseja no comunicar sus palabras a aquellos que siguen o protegen estos senderos. ¿Por qué? Porque una persona muy condicionada o "cuadrada" debe madurar poco a poco. Si se le dice la verdad de golpe, puede asustarse y, como consecuencia, alejarse del sendero. Puesto que según el punto de vista del *karma* existe una ley que rige la causa y el efecto de las acciones, si a una persona con esta visión se le enseña que la condición verdadera está más allá de la causa y el efecto, es posible que ésta, abrumada por las dudas, se revele contra las enseñanzas, bloqueando su propio progreso y perdiendo la oportunidad de reconocer el estado de la conciencia, lo que en la práctica se traduciría en una prolongación de su transmigración. Es por esto por lo que hay que estar atentos en cuanto a comunicar estas enseñanzas.

En el Mahāyāna se habla mucho de las dos verdades: se considera que hay que aceptar la verdad absoluta, mientras que la verdad relativa, en el fondo, hay que abandonarla. Este

tipo de análisis respecto a las dos verdades puede resultar necesario mientras se continúa en la condición de la mente, mientras que cuando la trascendemos y nos encontramos en el estado de la conciencia, todo esto pierde importancia. Por esto se habla de la raíz única, el estado de la conciencia: todo cuanto se analice, tanto si se considera algo bueno como malo, todo cuanto existe tiene su única raíz en el estado de la conciencia.

Capítulo 7

El séptimo capítulo habla del principio de la perfección intrínseca: el fruto del despertar ya es perfecto y no es necesario construirlo con el esfuerzo, puesto que, de hecho, existe desde el principio. Esta condición puede comunicarse de un modo más o menos directo, según la persona a quien se transmitan las enseñanzas. A este respecto se explica el significado de las dos expresiones *trangton* y *ñeton*, el "significado provisional" y el "significado definitivo", respectivamente.

¿Qué significa el significado provisional? Si una persona es muy "cuadrada", es decir que tiene una actitud cerrada y limitada, para comunicarle las enseñanzas hay que seguir su propio "cuadrado", hay que tener presente qué es lo que ella cree y trabajar a su nivel para permitirle "romper" sus limitaciones. El maestro tiene precisamente el deber de hacerle descubrir, y por lo tanto superar, sus propias limitaciones. Mientras la persona permanece encerrada en su "cuadrado", todo cuanto le dice el maestro son enseñanzas del significado provisional. En cambio, cuando se superan las limitaciones, surge la comprensión de la naturaleza verdadera y ésta es el significado definitivo. En general, en el buddhismo todas las explicaciones relativas al *karma*, la ley de la causa y el efecto, y todo cuanto está relacionado con ello, se consideran

como pertenecientes al significado provisional. El significado real corresponde a la explicación de la condición del estado de la conciencia. Esto explica por qué el Dzogpa Chenpo es la conclusión de todas las enseñanzas: en efecto, el término *dzogpa* significa "perfección" y en el texto se explican en detalle los distintos aspectos de su significado.

Capítulo 8

Este capítulo empieza con una explicación de la esencia, la naturaleza y la energía, la condición del estado de la conciencia. Luego habla acerca de la concepción final de los *tantras* externos: Kriyā, Ubhaya y Yoga, y los *tantras* internos: Mahāyoga y Anuyoga. Todos estos vehículos no han alcanzado su objetivo, no han comprendido el significado verdadero. De hecho, cada uno de ellos tiene su propio punto de vista o modo de definir la realidad última, de meditar, de cumplir un compromiso, etc. Pero aquí se explica que, puesto que desde el origen no existe nada concreto y objetivo, en el estado de la conciencia no hay ni punto de vista, ni meditación, ni compromiso, etc.

El significado verdadero de la palabra "*yoga*" es permanecer en la condición del estado de la conciencia, aunque esto no coincide con las distintas técnicas de visualización y concentración en el *maṇḍala*, que se utilizan en las distintas categorías del Tantra. En nuestro texto, el objetivo fundamental de los distintos vehículos tántricos, no de sus técnicas, se explica de forma resumida y simple, permitiendo al lector comprender fácilmente su significado esencial. De otro modo, si, por ejemplo, intentásemos captar el significado final del Mahāyoga estudiando directamente sus *tantras*, deberíamos dedicarnos durante mucho tiempo a su lectura, puesto que la mayor parte de las explicaciones que contienen

estos textos se refieren precisamente a las técnicas de visualización de *maṇḍalas*, a la recitación de *mantras*, etc. Sin embargo, si no tenemos antes un buen conocimiento de base, no podremos ni siquiera comprender de qué hablan.

En cambio, en el Dzogchen, la condición de todo es el *bodhichitta*: tanto del punto de vista, como de la meditación, el compromiso o *samaya*, etc., por lo que no hay necesidad de crear el *bodhichitta* o transformar en *bodhichitta* algo que ya lo es. Basta el conocimiento de esta condición, por esto se dice que los distintos aspectos de la práctica del Tantra carecen de realidad objetiva.

Capítulo 9

El noveno capítulo explica el significado de los vehículos basados en el principio de causa y efecto, es decir las enseñanzas que están más ligadas a lo externo, y muestra como éstos son senderos erróneos. Si, por ejemplo, debemos llegar a un determinado destino y, llegamos a otro lugar distinto, significa que nos hemos equivocado de camino: en este sentido se dice que estos vehículos son "senderos erróneos". No se trata de una acusación dirigida a quien enseña los vehículos de la causa y el efecto basados en el *karma*; sin embargo se puede afirmar con seguridad que algunos de estos senderos no demuestran una perfecta comprensión de la condición del individuo. Si no fuera así, algunos maestros no insistirían en la necesidad de un sendero gradual igual para todos, donde hay que avanzar inevitablemente paso a paso.

En general, se habla de las "diez naturalezas" del Tantra en tanto que medios fundamentales para la realización. Por ejemplo, en primer lugar la iniciación, luego el ritual, la concentración en el *maṇḍala*, la creencia en la divinidad, etc. En cambio, aquí se niegan estas diez naturalezas porque se va di-

rectamente al nivel del estado de la conciencia. Kunje Gyelpo dice: «Buscarme a través de las diez naturalezas es como intentar caminar por el cielo y darse de bruces en el suelo».

Capítulo 10

El décimo capítulo, que trata de la perfección del estado de la conciencia, menciona un punto muy importante. Un practicante de Dzogchen debe conocer todas las enseñanzas (los *tantras* externos, el Mahāyoga, el Anuyoga, etc.) y saberlas incorporar, porque el Dzogchen no es una escuela o una tradición que imponga limitaciones. Cualquier método puede ser útil, con tal que se practique con el espíritu del Dzogchen. Todas las enseñanzas poseen su "cuadrado" que dice: debes hacer esto y no debes hacer aquello. Pero éste no es el caso del Dzogchen, puesto que el objetivo de sus enseñanzas es liberar, y no sólo de la transmigración en el *saṃsāra* de la que tanto se habla. Liberar significa ayudar a salir del propio "cuadrado", a superar las propias limitaciones, y para ello puede utilizarse cualquier método.

De este modo, un practicante de Dzogchen puede realizar la práctica meditativa de purificación de Vajrasattva, con su visualización y *mantra* correspondiente. Sin embargo, en los *tantras* del Dzogchen nunca se habla de visualizar nada. Kunje Gyelpo jamás dice: «¡Visualízame!» o «¡Medita en mi forma!», puesto que no hay nada que visualizar. La visualización y la recitación de *mantras* son métodos característicos del Tantra, pero es importante que el practicante los conozca y sepa incorporarlos de forma esencial. Por ejemplo, al pronunciar la sílaba "Hūṃ", uno se encuentra instantáneamente en la dimensión pura, sin necesidad de visualizar minuciosamente los distintos brazos de una divinidad, los atributos simbólicos de cada una de sus manos y todo lo demás, como a

veces sucede en las etapas de meditación gradual del Tantra. Lo mismo ocurre con las ofrendas. Que se realicen ofrendas o no, no es importante, pero si un practicante lo considera necesario, puede ofrecer objetos materiales, porque tampoco existe la limitación de no realizar ofrendas. Sin embargo, la ofrenda se realizará siempre desde el espíritu del Dzogchen y no de forma ordinaria, es decir sin estar condicionados por el concepto de algo exterior.

Capítulo 11

Kunje Gyelpo dice: «Yo soy la raíz de todos los *dharmas*. Yo soy la naturaleza de todos los *dharmas*, de toda la existencia. Aparte de mi naturaleza no existe nada. Las tres dimensiones del *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya* son mi naturaleza. Incluso los seres realizados del pasado, el presente y el futuro son mi naturaleza». ¿Qué significa esto? Que tanto un ser que ya se ha realizado como uno que todavía no ha alcanzado la realización, ambos son lo mismo: la naturaleza del estado primordial.

El estado de la conciencia también es la naturaleza última de los cuatro *yogas*, del sendero, de los tres mundos, y constituye el fundamento de los cinco colores, los cinco elementos y los seres de los seis *lokas*. Todas las percepciones, todos los fenómenos del mundo exterior e interior, existen únicamente en tanto que su naturaleza: «Yo soy la raíz de toda la existencia», concluye Kunje Gyelpo. Del mismo modo que el cielo siempre está presente, todo cuanto constituye la existencia de una persona, todo cuanto se encuentra enfrente de nosotros, es una manifestación del estado de la conciencia. El cuerpo, la voz y la mente son la fuente de la existencia del individuo e incluso su fin es esta misma condición.

Capítulo 12

El estado de la conciencia constituye la base de los *lungs* de las enseñanzas, de las escrituras, de las instrucciones secretas o *upadeśha*, de los *tantras* y sus respectivos comentarios, así como de los métodos del Kriyā, el Ubhaya, etc. La conclusión de las distintas enseñanzas, a pesar de sus diferencias, se encuentra en él: el estado de la conciencia es la enseñanza suprema. Quien no llega al nivel de Kunje Gyelpo no supera los condicionamientos de la existencia y el dualismo. Se habla de muchos vehículos, cuando en realidad sólo hay un único vehículo: el estado de la conciencia, por lo que el *tantra Kunje Gyelpo* es como la esencia o el resumen fundamental de todas las enseñanzas.

Capítulo 13

En este capítulo se explica que si una persona encuentra unas enseñanzas como el Dzogchen, se debe a un motivo preciso, a una relación que se ha establecido anteriormente. Al mismo tiempo, la persona no adecuada y que no tiene un vínculo preciso, aunque se le hable directamente acerca de la naturaleza del estado de la conciencia, no llegará a ningún resultado. Todo depende del tipo de persona.

Capítulo 14

El capítulo decimocuarto explica a quién es necesario transmitir las enseñanzas y a quién, en cambio, es necesario no mostrárselas, del mismo modo que para conservar un buen licor debemos encontrar un recipiente adecuado, o de lo contrario podría echarse a perder.

Capítulo 15

El capítulo decimoquinto contiene algunos versos cuyo significado sólo puede entenderse leyendo ciertos *tantras* secundarios. Entre otros elementos se explica que, aunque una persona se sacrifique durante *kalpas* y *kalpas*, es decir durante eras incalculables de tiempo, no puede obtener la realización hasta que no descubre su propio estado. También se menciona uno de los principios fundamentales del Kriyā, el llamado *tru* o "ablución ritual" en la que, por ejemplo, se rocía agua encima de la cabeza mientras se recita un *mantra* de purificación, como de hecho se hace en el transcurso de una iniciación. Pero todo ello es provisional hasta que no se entra en la pureza del estado de la conciencia: no hay ablución externa que pueda purificar la condición de nuestro estado.

A continuación se habla del principio de la no distracción y se pone el ejemplo del caballo atado a un palo con una cuerda: éste sólo podrá moverse alrededor del palo y no podrá escapar demasiado lejos. De forma análoga, el pensamiento debe controlarse mediante el prestar atención y la presencia. Finalmente, se dice que el *dharmakāya* es la propia mente cuando no se la corrige, cuando no se la modifica, cuando se encuentra en su condición natural. Si no se corrige la mente, no hay que hacer ni cambiar nada: éste se conoce como el estado "sin nacimiento" o "sin producción" (*skye ba med pa*).

Capítulo 16

En resumen, este capítulo consiste en una especie de consejo que Kunje Gyelpo da a Sattvavajra.

Capítulo 17

En el capítulo decimoséptimo se habla de las reliquias de los seres que han despertado. En general, se dice que en el momento del *nirvāṇa* los *buddhas* dejan ciertas reliquias por el bien de los seres, por ejemplo, en forma de pequeñas bolitas blancas o de los cinco colores (*ring bsrel*). Aquí se habla un poco de su significado verdadero en relación al conocimiento del estado primordial.

Capítulo 18

Este capítulo, en resumen, expone que el estado de la conciencia no puede descubrirse o reconocerse a través de una búsqueda.

Capítulo 19

En este capítulo, que trata de la perfección intrínseca, también se afirma claramente que no hay nada que buscar.

Capítulo 20

El vigésimo capítulo dice que el estado de la conciencia es la raíz de todos los *dharmas*, el origen de todos los fenómenos.

Capítulo 21

En este capítulo se explica por qué es necesario basarse en definiciones, aunque la naturaleza verdadera trascienda las palabras y las explicaciones.

Capítulo 22

Éste es un capítulo de gran importancia, puesto que se trata de una de las fuentes originales de la práctica del *tregcho*. La práctica del Dzogchen comprende dos aspectos: el *tregcho* y el *toguel*. Muchos maestros han escrito extensas explicaciones sobre el *tregcho*, que es el punto fundamental del Dzogchen y cuyo origen se encuentra en *tantras* como el *Kunje Gyelpo*.

Capítulos 23-24-25

Estos capítulos son muy importantes y se podría escribir mucho sobre ellos. Tratan principalmente de aspectos concretos de la práctica, por lo que si el practicante ha comprendido el principio del Dzogchen, leyendo y reflexionando sobre estos capítulos podrá captar fácilmente su significado. En este sentido podrán convertirse en un auténtico apoyo para la práctica de uno mismo. Sin embargo, la persona común, aunque se trate de un gran estudioso, difícilmente llegará a entenderlos.

Capítulo 26

En este capítulo, que trata numerosos elementos, destaca entre los demás el de la "disciplina moral" o *tsultrim*. En general, al tomar los votos monásticos hay que seguir las reglas del Vinaya y, aunque al principio sean una imposición, poco a poco, al comprender los motivos que las fundamentan, se aprende a cumplirlas desde la conciencia de las consecuencias negativas que entraña una acción determinada. Por ejemplo, si una regla dice que «no hay que matar animales», hay que entender que matar significa causar sufrimiento a otro

ser y, a partir de la conciencia de ello, uno debe abstenerse de realizar este tipo de acción. Es así como el practicante alcanza el nivel de la autodisciplina.

Lo mismo sucede con la meditación. En el Tantra se utilizan numerosas técnicas de visualización de los *chakras*, los canales de energía, etc., con el fin de transformar nuestra condición. Todo esto se encuentra en el plano del dualismo, pero a través de estos métodos podemos llegar gradualmente al estado más allá del dualismo. Por este motivo, aquí se insiste en la importancia de comprender bien la finalidad de todas estas prácticas, de no considerarlas un fin en sí mismas. De lo contrario nos convertimos en personas sedientas persiguiendo un espejismo de agua en un desierto.

A continuación se habla de las cinco condiciones "sin intervalo", relativas a aquellas personas que realizan acciones muy graves, como asesinar a los padres o matar a un *buddha*, entre otras, y que causan inmediatamente el renacimiento en los estados inferiores de la existencia.[167] Sin embargo, estas acciones se consideran "graves" mientras se permanece en el plano de la mente, atado a la idea de aceptar o abandonar. Pero la condición del estado de la conciencia es pura desde el principio y, tanto si realiza una acción grave como si no, no cambia en absoluto. Según el canon del Vinaya, podemos estar seguros de que, en el momento de la muerte, la persona que en su vida ha efectuado uno de los cinco crímenes más graves irá directamente a los infiernos, mientras que de un monje que a lo largo de su vida haya respetado todas las reglas diremos que tendrá un buen renacimiento: como si el primero se dirigiera hacia abajo y el segundo hacia arriba. Pero desde el punto de vista del estado de la conciencia no hay ninguna diferencia, porque su condición es la misma. Entonces, ¿por qué se encuentran en dos planos opuestos? Porque ambos están condicionados por la mente, por la

visión dualista que crea la idea de "ascender" a un estado superior o de "descender" a un estado inferior.

¿Cuál es el modo para "ascender"? Realizar acciones buenas, virtuosas, pero todo esto, en relación al estado de la conciencia, es como un reflejo en la superficie de un espejo. El único modo de superar los obstáculos es el sendero de la sabiduría y, en este sentido, por ejemplo, es más importante practicar una hora de meditación sabiendo cual es el significado verdadero de la meditación, que hacer postraciones durante diez años. ¿Por qué? En efecto, las postraciones son un medio físico de purificación, que depende de la intención. Aquel que se postra está convencido de tener impurezas que debe purificar, y es esta intención precisamente la que hace posible la purificación y la acumulación de méritos. En cambio, aquel que practica la meditación sabe que este sendero puede eliminar muchos obstáculos, incluso en un tiempo relativamente corto. De hecho, la realización coincide con la purificación completa de los obstáculos.

Volviendo a las dos personas del ejemplo, el criminal maligno y el monje virtuoso, en el momento en que surge la comprensión del significado verdadero de la meditación, ambos pueden realizarse del mismo modo. Porque una vez descubrimos el significado verdadero de la meditación, el conocimiento del estado de la conciencia, las acciones kármicas negativas pueden superarse con facilidad, sin necesidad de recurrir a largos métodos de purificación. Por esto, en el Dzogchen se dice que la realización no depende de la edad, ni de la inteligencia, ni del nivel de estudios, sino sólo del conocimiento del estado de la conciencia: ésta es la conclusión de las enseñanzas.

Otro punto importante del que a menudo se habla es el estado de "no meditación" o *gom me*, literalmente "sin meditación". Pero entonces, ¿por qué es necesario practicar la meditación? "No meditación" significa que no hay un obje-

to sobre el que meditar. Si visualizamos una divinidad externa o si nosotros mismos nos visualizamos en la forma de una divinidad, significa que estamos implicados en algún tipo de actividad mental, que estamos trabajando con la imaginación, siempre en un plano dualista. Pero la finalidad de la meditación no tiene nada que ver con esto: "sin meditación" significa no crear nada con la mente, no entrar en ninguna acción, no corregir, dejar todo en su condición auténtica tal cual es.

Si vertemos agua turbia en un cuenco y la dejamos reposar durante un rato, veremos como la suciedad se deposita en el fondo y que el agua se vuelve clara. Del mismo modo, cuando aparece un pensamiento no lo bloqueamos, no entramos en acción, no hacemos nada: simplemente lo dejamos estar. Pero *dejar estar* no significa distraerse, es necesario permanecer en el estado de presencia sin entrar en ninguna acción. ¿Podemos entonces decir que estamos meditando o pensando en algo? No, no hay nada en lo que meditar, no hay un color o una forma que imaginar, no hay un concepto sobre el que fijar la atención. Si fuera así, ya no sería realmente meditación. Esto es *gom me*, y del mismo modo se define también el nivel más alto en la práctica del Mahāmudrā, que básicamente equivale al *tregcho* en el Dzogchen.

Capítulo 27

Este capítulo explica que la condición de la existencia, tanto en lo exterior como en lo interior, no es algo concreto. Todos los fenómenos están creados por nuestra mente.

Capítulo 28

En este capítulo se explica que la condición del estado primordial es inmutable, nunca cambia. Esto significa que no

existe nada concreto ni objetivo, mientras que la idea de *cambiar* presupone que hay "algo" que puede cambiarse. En cambio, se dice que la condición verdadera es inmutable como el cielo, porque del cielo no podemos decir: «Mira, aquí empieza y aquí termina», está más allá de todo límite.

En este mismo sentido se habla también de *ying*, un término característico de las enseñanzas del Dzogchen, que corresponde al término sánscrito *dhātu* o "condición fundamental". En los *sūtras* aparece a menudo la palabra *choying* o *dharmadhātu*, literalmente "la naturaleza o condición de la existencia", en cierto modo como sinónimo de "vacuidad". Sin embargo, en el Dzogchen la palabra *ying* posee dos significados. El primero se refiere a la condición general del "espacio" que todo lo rige. En efecto, cualquier objeto debe encontrarse en el espacio para poder existir, debe tener su propio espacio. El segundo significado se divide a su vez en dos aspectos, llamados *ying* externo y *ying* interno. El *ying* externo puede entenderse como un reflejo del *ying* interno, como el reflejo externo de la condición del estado de la conciencia. Así pues, aquí *ying* no designa sólo el espacio o el cielo. En el Dzogchen este término posee un significado particular que no aparece ni en los *sūtras* ni en el Tantra. En este caso, *ying* designa siempre y únicamente el espacio en el sentido de la naturaleza o condición de los fenómenos.

Capítulo 29

Este capítulo trata el significado de la expresión *sem neltu shagpa*. *Sem* es la condición del estado de la "conciencia" y *neltu shagpa* significa "dejar en su estado natural", sin alterarlo. La sílaba *nel*, que significa "condición auténtica o natural", junto con el verbo *jor* o "poseer" forma el término tibetano que traduce la palabra sánscrita *yoga*: *neljor*. El agua,

por ejemplo, si no encuentra ningún obstáculo, fluye: ésta es su condición característica o auténtica. En cambio, una piedra es dura y sólida, y permanece inmóvil allí donde se encuentre. Cada elemento posee su condición natural y su función característica: esta condición original se llama *nel*, y *neltu shagpa* significa pues dejar estar la propia condición natural. Poseer, o dominar, la naturaleza auténtica no se refiere a algo objetivo, sino al sujeto, al estado de la conciencia del individuo. Éste es el significado verdadero de la palabra «yoga».

Siguen algunos versos fundamentales para comprender correctamente el *tregcho*: *rang lu macho*, *lha magom*, *mawe tsig tang ŋag macho*, *tingdzin maje*, *sem macho*.[168] *Rang lu ma cho* significa "no corrijas tu cuerpo". ¿Qué quiere decir aquí "corregir el cuerpo"? Significa seguir determinadas indicaciones encaminadas a adoptar una cierta postura, como por ejemplo la postura del loto, o realizar ciertos ejercicios de respiración, etc. Sin embargo, nuestro texto no aconseja corregir, sino relajar. *Lha magom* significa "no medites en la divinidad", en el sentido de no visualizar, pensar o concentrarse en ninguna divinidad.

Mawe tsig tang ngag macho significa "no corrijas la palabra ni la voz". Corregir la palabra y la voz se refiere aquí a dos aspectos: en primer lugar, a la recitación de *mantras* y al uso de un lenguaje virtuoso, en lugar de un lenguaje grosero o arrogante, por ejemplo; y en segundo lugar, al control de la respiración y la circulación del *prāṇa*, mediante determinadas técnicas de retención de la respiración (*kumbhaka*) o dirigiendo la fuerza del *prāṇa* por determinados canales de energía del cuerpo sutil. Todo esto significa "corregir" la palabra y la voz, así como la respiración. *Tingdzin maje* significa "no te concentres" o "no visualices", por ejemplo, los *chakras*, los canales de energía, o una sílaba que simbolice el estado

de la conciencia, etc.: ni siquiera hay que hacer esto. ¿Pero, por qué? «Por que si corriges –dice Kunje Gyelpo– no alcanzarás nunca la condición real. Debes descubrir sólo lo que es, sin corregir o intentar construir algo nuevo. Si no obtienes el conocimiento de la condición auténtica no te liberarás nunca.» Esto es, permaneceremos siempre en la condición limitada del dualismo. Finalmente, *sem macho*, significa: "¡no corrijas la mente!"

Capítulo 30

Este capítulo contiene los versos raíz del *Minub Gyeltsen* o *Dorje Sempa Namkha Che*, el *Gran espacio de Vajrasattva*, compuesto de un *tantra* fundamental de una veintena de páginas[169] y distintos *tantras* secundarios. Se trata de los versos que, según la tradición, Garab Dorje recitó de niño cuando fue conducido por primera vez ante su abuelo, el rey de Oḍḍiyāna.

En efecto, la tradición cuenta que Garab Dorje, hijo de la princesa de Oḍḍiyāna, quien había tomado los votos de monja, fue concebido de forma milagrosa. Al nacer, su madre, además de sentirse avergonzada por haber quedado embarazada, estaba aterrorizada ante la idea de no poder decir quién era el padre. Pero cuando el rey vio al niño y le oyó recitar los versos del *Dorje Sempa Namkha Che*, se quedó tan maravillado que le llamó Garab Dorje o "dicha suprema indestructible". A los siete u ocho años, Garab Dorje pidió permiso a su madre para discutir de filosofía buddhista con los *paṇḍitas* de la corte. En un primer momento, su madre intentó disuadirlo diciéndole: «Todavía no has cambiado los dientes de leche, ¿cómo quieres discutir con los eruditos?» Sin embargo, el rey le concedió el permiso, y Garab Dorje planteó ciertas preguntas a los *paṇḍitas* acerca del sentido ver-

dadero más allá del principio de causa y efecto, que éstos no fueron capaces de responder. Aquellos *paṇḍitas*, expertos en las enseñanzas basadas en la causa y el efecto, estaban encerrados en las limitaciones de sus convicciones doctrinales, pero más tarde muchos de ellos se convirtieron en discípulos de Garab Dorje.[170]

Capítulo 31

Este capítulo contiene los célebres «Seis versos del *vajra*», de los cuales existe un *tantra* de una treintena de páginas.[171]

El primer verso dice *natsog rangshin miñi kyang*. *Natsog* significa "varios", "distintos"; *rangshin*, "naturaleza intrínseca"; y *miñi*, "no dual": «la naturaleza de los diversos fenómenos no es dual». Es decir que tanto la visión pura como la visión impura son una manifestación de la energía del estado primordial. *Kyang*, la última sílaba, significa "además" y conecta con el siguiente verso.

El segundo verso dice: *chashe ñitu tro tang drel*. *Chashe* significa "fragmento"; *ñitu*, "en tanto que"; y *tro tang drel*, "carece de elaboración conceptual": «carece de cualquier tipo de elaboración conceptual fragmentaria». Es decir que no es posible definir cada fenómeno como separado, distinguiéndolo por su forma, su color. etc. Llegamos pues a la superación de cualquier definición, más allá de cualquier consideración o límite conceptual: éste es el significado verdadero del *dharmadhātu*.

El tercer verso proclama: *jishinwa she mitog kyang*. *Jishinwa* significa "tal cual es"; *she*, "llamado"; *mitog*, "no conceptualizar"; y *kyang* en este caso, "incluso": «ni siquiera puede conceptualizarse como la "condición tal cual es"». El mismo pensamiento: «Ahora lo he entendido, ¡es así!», ya es otra definición. *Jishinwa* es la condición natural de la perfec-

ción intrínseca, pero convertirla en un concepto es como llamar "Sin nombre" a alguien que dice no tener nombre.

El cuarto verso dice así: *nampar nangdze kuntuzang*. *Nampar nangdze* significa "todo cuanto aparece" y corresponde al nombre sánscrito de Vairochana, uno de los cinco *buddhas* que representan el *saṃbhogakāya*; *kuntuzang* significa "siempre bien" y corresponde al nombre de Samantabhadra, el estado del *dharmakāya*: "todo cuanto aparece ya está bien". Así pues, el sentido de este verso es que aunque no se puede definir ni afirmar nada, no nos encontramos en un vacío absoluto: todo se manifiesta a nivel relativo y esto mismo es Samantabhadra o "siempre bien", "bien en cualquier circunstancia".

El quinto verso es: *zin pe tsolwe nepang te*. *Zin* significa "finalizado" o "completo": todo ya está bien porque la condición original es intrínsecamente perfecta, no hay que construir nada. *Tsolwe nepang* significa "abandonar la enfermedad del esfuerzo", esto es permanecer en la propia condición natural: «abandona la enfermedad del esfuerzo porque todo ya es completo». Si todavía queda algo por hacer, algo por lo que esforzarse, significa que todavía se es esclavo de esta enfermedad. Muchos maestros aconsejan «meditar sin meditar» y ésta es la clave: no hay nada en lo que meditar. Sin embargo, esto no puede convertirse en una excusa para no hacer nada: no hay que seguir ningún concepto que aparezca, ¡pero no hay que distraerse!

El sexto y último verso es: *lunki nepe shagpa yin*, esto es «permanece en el estado espontáneo: esto es la contemplación», donde la presencia continua de forma natural. Esto es precisamente la meditación, el auténtico principio de la perfección intrínseca, más allá del condicionamiento del esfuerzo y los conceptos.[172]

Capítulo 32

Este capítulo contiene sólo cuatro versos. Los dos últimos dicen: *macho ñampe gyelpo tela ni*, *mitog choku gongpa tela ne*.[173] *Macho* significa "no corregir"; *ñampe gyelpo*, "igualdad suprema"; *mitog*, "no conceptualizar", pero no en el sentido de bloquear el pensamiento, sino simplemente de no entrar en acción con la mente, no seguir los pensamientos ni intentar corregirlos: éste es el estado del *choku* o *dharmakāya*. Así pues los dos versos significan: «la suprema igualdad del no corregir es el estado de la mente del *dharmakāya* no conceptual». Este capítulo constituye una de las fuentes originales del *tregcho*.

Capítulo 33

Aquí se habla de la noción de *ying*, la naturaleza de los fenómenos, y la distinción entre *sem*, la mente, y *yeshe*, la sabiduría. Volviendo al ejemplo del espejo, el reflejo que aparece sobre su superficie corresponde a la mente, *sem*. De este modo, cuando decimos *semñi*, o la "naturaleza de la mente", nos referimos a la condición del espejeo en sí. ¿Pero qué significa entonces *yeshe* o la "sabiduría"? Si consideramos el *dharmakāya* como la condición del estado de la conciencia de un ser que ha alcanzado el despertar, comparable a un espejo, entonces todos los aspectos ligados al *saṃbhogakāya* y al *nirmāṇakāya*, a las cinco sabidurías y los cinco *tathāgatas*, etc., deberán pertenecer necesariamente al plano del "reflejo". En este caso, el reflejo no está condicionado por el dualismo, sino que forma parte o es una manifestación de la pureza del estado primordial. ¿Cómo podemos distinguir entre un reflejo puro y un reflejo condicionado por el dualismo? Por reflejo puro se entiende la cualidad del estado de la conciencia. En efecto, la sabiduría infinita y las cualidades del

dharmakāya, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya* no son algo activo o que condicione de ningún modo los tres *kāyas*. En cambio, nosotros estamos condicionados por la mente. Esta distinción entre la mente y la sabiduría es un punto muy importante que comprender.

Capítulo 34

En este capítulo se explica que la naturaleza verdadera se encuentra más allá de las nociones de *tagpa* y *chepa*: *tagpa* significa "permanente" o "eterno" y *chepa* significa lo contrario, que no hay "nada". El primer punto de vista comprende cualquier punto de vista eternalista o referente a una substancia permanente, de algo que exista para siempre. El segundo, en cambio, corresponde al punto de vista, muy extendido, de que después de la muerte no existe nada. El punto de vista del Dzogchen va más allá de ambos extremos, por esto se dice que trasciende *tagpa* y *chepa*. En este capítulo se mencionan también distintas definiciones características de algunos sistemas filosóficos de la India antigua.

Capítulo 35

En este capítulo se explica que el Dzogchen va más allá del principio de causa y efecto, mediante la negación de ocho argumentos que se analizan por separado a continuación en capítulos distintos.

Capítulo 36

Aquí se explica que el estado de la conciencia se compone del cuerpo, la voz y la mente, y que éstos representan la base de todo cuanto aparece.

Capítulo 37

Aquí se explica que no hay nada en lo que meditar. Para explicar este punto se analizan con gran claridad los principios y objetivos de los distintos senderos de realización, que se clasifican en *kolsa* y *drippa*: *kolsa* significa "sendero erróneo", como cuando nos encontramos en un cruce de caminos y tomamos el camino equivocado; *drippa* designa en cambio algo que obscurece o bloquea, obviamente al practicante de Dzogchen.

Capítulo 38

Este capítulo también es muy importante para comprender los distintos senderos y descubrir el defecto implícito en el hecho de estar limitado por el punto de vista característico del propio sendero.

Capítulo 39

Aquí se examina el significado último de algunos aspectos fundamentales de las enseñanzas: el punto de vista, la meditación, el compromiso, la acción espiritual o *trinle*, etc.

Capítulo 40

Este capítulo explica de nuevo la naturaleza del *bodhichitta* y contiene una pregunta interesante, que se expone como si fuera la mente quien preguntara al estado de la conciencia: «Si el estado de la conciencia o *bodhichitta* es puro y se encuentra despierto desde el principio y, por lo tanto, no hay nada más que hacer, esto significa que todos los seres ya están despiertos. Entonces, ¿por qué éstos transmigran todavía de existencia en existencia?» Esta pregunta pretende aclarar la condición del

estado de la conciencia en relación al dualismo. Kunje Gyelpo responde explicando el significado verdadero de la cuestión.

Capítulo 41

Este capítulo explica la noción de "igual naturaleza" (*ngo bo gcig*), que resulta muy útil para profundizar en el conocimiento del *prāṇa* y la energía externa. En cuanto al *tregcho*, entre otros elementos, es importante comprender las funciones de la energía. De hecho, el individuo no sólo posee su propia energía, sino que también se encuentra rodeado de la energía externa. El capítulo clarifica este aspecto.

Capítulo 42

Este capítulo retoma argumentos que ya han sido tratados con anterioridad. En resumen dice que el *bodhichitta* es la base y el origen de todo.

Capítulo 43

Aquí se expone el significado verdadero de la figura del maestro. El maestro es aquel que explica y clarifica la condición del estado de la conciencia, pero considerarlo como una persona "externa" que muestra algo al discípulo no corresponde a su significado final. Se trata más bien de despertar o descubrir la verdad por uno mismo. El maestro y el discípulo no son dos cosas distintas; entre ellos no existe dualismo. El maestro no se encuentra en el exterior, sino que se manifiesta en el interior, en la propia condición del estado de la conciencia. Un maestro no puede descubrir la verdad por nosotros, su función sólo consiste en proporcionarnos un medio que nos permita comprender. En efecto, ¿para qué sirve el Dzogchen

si no para despertarse, para liberarse? Un maestro Dzogchen no dice: «¡Tienes que cambiar, antes actuabas de aquel modo, ahora tienes que hacer esto otro! ¡Antes estabas en ese "cuadrado", ahora ven a este otro!». La cuestión no es cambiar algo. En el Dzogchen simplemente se dice: «¡Sal de tu jaula y permanece libre! ¡Despierta!»

¿Pero cómo podemos despertar? El maestro no puede empuñar un bastón y obligar a alguien a actuar de un modo determinado. Más bien le dice al discípulo: «Debes comprender. ¡Intenta comprender!», y de este modo, en un cierto momento, la persona finalmente despierta y percibe su propia naturaleza. Esta comprensión, sin embargo, surge de uno mismo y no del maestro. Por esto se dice que en el fondo el maestro y el discípulo son lo mismo: ambos son una manifestación del estado de la conciencia del individuo. No hay que poner las enseñanzas y los *tantras* en un plano dogmático y limitado mediante afirmaciones del tipo: «¡Samantabhadra dijo esto! ¡Garab Dorje dijo aquello otro!» Esto, en realidad, no significa nada, porque las enseñanzas sólo se refieren a nosotros, a nuestra condición. Esto es lo que hay que descubrir y, si lo conseguimos, ¡descubriremos nuestra condición verdadera!

Capítulo 44

Este capítulo, en resumen, dice que el Dzogpa Chenpo no depende de que una persona sea más o menos erudita, inteligente, importante, etc., sino sólo de si uno comprende o descubre el sentido real en uno mismo.

Capítulo 45

Aquí se habla extensamente del *tawa* o "punto de vista" del Dzogchen. De hecho, si no se comprende el *tawa*, como mu-

cho puede generarse una especie de "fe" en las enseñanzas, y si estamos condicionados por esta fe, significa que todavía no existe una convicción verdadera. En el Dzogchen un practicante no debe estar condicionado por nada, aún menos por las propias enseñanzas, la propia práctica, los rituales, las creencias y todo lo demás: sólo tiene que descubrir la condición real, tal cual es. Descubrir no significa condicionarse sino salir de los propios límites, como un pájaro que finalmente sale de la jaula y empieza a volar por donde quiere. Probablemente, nada más salir fuera, el pájaro todavía no sabrá volar y, acostumbrado a estar en una jaula, tendrá miedo.

Nuestro caso también es algo parecido y, aunque no resulta fácil, ¡la verdad es que debemos salir fuera! Si no sabemos como hacerlo, significa que somos muy "cuadrados", que siempre intentamos comprender el sentido real apoyándonos en algo, mediante afirmaciones del tipo: «¡Este texto dice esto y aquello!» Pero los textos no tienen nada que ver con esto, ¡dejemos los textos en paz! Algunos, por ejemplo, defienden su propia tradición diciendo: «¡Nuestra tradición afirma esto y aquello!», pero la tradición no cuenta para nada aquí, ¡dejemos la tradición en paz! Un maestro verdadero dirá: «¡Sal fuera sin más tardar! Como un pájaro que sale de su jaula, mira lo que sucede al salir. Si no eres capaz, si sientes miedo, entra de nuevo en la jaula y luego, poco a poco, ¡prepárate para salir!»

Capítulo 46

Este capítulo trata del *samaya*, el compromiso, uno de los diez elementos fundamentales del Tantra: cuando se recibe una iniciación siempre hay un compromiso específico que cumplir. Existen numerosos tipos de *samaya*: en el Mahāyoga, por ejemplo, se habla de catorce compromisos principales.

Asimismo, igual que todas las acciones se llevan a cabo mediante el cuerpo, la voz o la mente, también el *samaya* debe cumplirse en relación a estos tres aspectos de la persona.

Sin embargo, en el Dzogchen el principio es otro. Cuando en nuestra vida cotidiana permanecemos en el estado natural, siendo conscientes, en la presencia, no hay reglas que cumplir, no hay nada concreto que debamos seguir: basta con no distraerse, permaneciendo en la presencia de la conciencia. Nuestro texto habla aquí del principio del "*samaya* sin *samaya*", porque no existe la noción condicionada de tener que realizar una acción determinada. En el Dzogchen, el compromiso no es algo que haya que cumplirse mediante el esfuerzo, porque la naturaleza del estado de la conciencia es increada, más allá de cualquier limitación: ésta es su condición, por lo que el *samaya* verdadero simplemente es la presencia de este conocimiento.

En concreto, en el Dzogchen se habla de cuatro *samayas*. 1) *Mepa*, "ausencia": todo está vacío desde el origen, no hay nada que afirmar. 2) *Chelwa*, "omnipresencia": todo cuanto se manifiesta es claridad. 3) *Chigpu*, "unidad": el estado del individuo es pura presencia no dual. 4) *Lundrub*, "perfección intrínseca". En resumen, los cuatro *samayas* indican que el estado de la conciencia de cada individuo es el centro del universo. La condición de cada persona es como el sol; se encuentra más allá de las nubes. Aunque a veces éstas cubren el sol e impiden verlo, la cualidad del sol siempre existe y no cambia nunca. Por esto se habla de *lundrub* o estado espontáneo desde el origen. Un ser realizado puede parecernos distinto a nosotros, pero la única diferencia es que él ha superado el obstáculo de las nubes y se encuentra allí donde resplandece el sol. Es necesario, pues, reconocer y tener presente estos cuatro *samayas*: un practicante no debe distraerse, ¡éste debe ser su único compromiso!

Cuando un monje toma determinados votos debe seguirlos como sus reglas de vida hasta que alcanza el nivel de la autodisciplina. En cierto modo se encuentra condicionado por las reglas del Vinaya. Sin embargo, en el Dzogchen no es necesario imponer ninguna regla que condicione a la persona, puesto que cualquier regla creada por el ser humano proviene de una concepción dualista de la realidad. En cambio, si se es consciente no hace falta ninguna regla externa, por esto se dice que no hay que cumplir ningún compromiso. Obviamente, mientras se permanece sin distracción en la condición del estado de la conciencia no hace falta nada más, pero mientras éste no sea el caso es necesario el autocontrol de las tres puertas, esto es el cuerpo, la voz y la mente.

Así pues, incluso en los *tantras* externos existen muchísimas reglas. En el Kriyā, como hemos visto, se da mucha importancia a la pulcritud, a la purificación ritual mediante *mantras*, etc., un poco como los *brahmanes* en la India. Todos éstos son medios relativos y no puede negarse su valor. También en el Mahāyoga y el Anuyoga, así como en todos los *tantras* superiores, existen reglas, aunque son en cierto modo opuestas a las del Kriyā. Normalmente, aquello que hay que abandonar en los *sūtras* y los *tantras* externos, en los *tantras* internos es precisamente aquello que hay que aceptar y utilizar. De este modo, si a un practicante del Kriyā se le enseñan las prácticas del Mahāyoga, puede resultarle difícil entender por qué tiene que aceptar todo aquello que hasta el momento tenía que evitar. En efecto, mientras que el método principal del Kriyā consiste en prepararse para recibir la sabiduría de la divinidad, en el Mahāyoga se descubre que éste no es el sendero final.

En los *sūtras*, por ejemplo, el cuerpo se entiende como algo que "padece sufrimiento" y, por lo tanto, no se considera importante. En cambio, en los *tantras* superiores, el cuerpo

se llama *dorjei lu,* o "cuerpo del *vajra*", porque se lo considera el soporte físico de todos los *maṇḍalas* de las divinidades. De hecho, las tres puertas del cuerpo, la voz y la mente se conocen como los "tres *vajras*" y, de este modo, las reglas de conducta también se basan en esta misma concepción. Si en los *sūtras* y el Kriyā uno de los medios principales de purificación física es el ayuno, en el Mahāyoga éste representa el incumplimiento de uno de sus catorce compromisos fundamentales, esto es la regla de respetar el cuerpo en tanto que uno de los "tres *vajras*". Así pues, en el Mahāyoga se practica la *gaṇapūjā*,[174] donde comer y beber se convierten en un rito que, en lugar de realizarse de forma externa, se ofrece a las divinidades internas que se visualizan en el propio cuerpo físico.

Del mismo modo, si en el Kriyā, por ejemplo, es importante tener un altar con una estatua o una imagen sagrada a la que ofrecer flores, velas, etc., el principio fundamental del Mahāyoga consiste en reconocerse uno mismo como la naturaleza verdadera de los tres *vajras*. Aquí, en lugar de ofrecer algún objeto en un altar, es el practicante mismo quien come, siendo consciente y reconociendo el *maṇḍala* interno como la naturaleza verdadera del cuerpo.

En general, se dice que, cuando se alcanza la realización, los cinco agregados y los cinco elementos se manifiestan como los cinco *tathāgatas* y sus respectivas consortes. Sin embargo, no debemos pensar ahora en el *buddha* del este, el *buddha* del sur, el *buddha* del oeste, etc., como si se tratase de seres distintos que se encuentran en alguna dimensión pura y bella. La realidad es que nosotros estamos compuestos de los cinco agregados, las cinco emociones conflictivas, etc., y sólo cuando percibimos su aspecto de pureza se habla de los correspondientes cinco *tathāgatas*, cinco sabidurías, etcétera.

La representación iconográfica de los cinco *buddhas*, inspirada en la vestimenta real de los antiguos reyes de la India, llenos de joyas y ornamentos, que simbolizan la "riqueza" de la esencia de los elementos del *saṃbhogakāya*, sólo sirve para dar una idea de ésta. Los cinco *buddhas*, con sus respectivos cinco colores, representan las cinco direcciones del *maṇḍala*: azul en el centro, blanco en el este, amarillo en el sur, rojo en el oeste y verde en el norte. Así pues, la función de estas imágenes simbólicas sólo es la de ayudar al practicante a visualizar mejor una determinada forma. Probablemente éste sea el origen de la iconografía de los cinco *tathāgatas*. Sin embargo, puesto que en los *tantras* externos la divinidad se concibe como un ser realizado del que hay que recibir la sabiduría, las representaciones mismas de los cinco *buddhas* en los templos se convirtieron en objetos de culto para los fieles.

En cuanto a las mencionadas cinco emociones conflictivas, en los *sūtras* éstas se conocen como los "cinco venenos", es decir algo que hay que evitar, que hay que abandonar. Pero "abandonar" las cinco emociones conflictivas comporta todavía una visión dualista: aceptar lo positivo y rechazar lo negativo, por lo que sin duda éste no es el modo de superar el condicionamiento dualista. En cambio, en los *tantras* superiores se considera que un veneno puede utilizarse y transformarse en medicina, para convertir nuestra visión impura en visión pura. Con este fin se utilizan los métodos de visualización y concentración en la forma de una divinidad, en la dimensión pura del *maṇḍala*, etc.

Desde el punto de vista del Dzogchen, sin embargo, ¿es correcta esta "transformación"? El Dzogchen ni siquiera se detiene a considerar este concepto, sino que adopta el principio de la liberación por sí misma. Para poder transformar el veneno de las emociones conflictivas en sabiduría es necesa-

rio tener una visión dualista, en la que en un lado está el "veneno" y en el otro lado está la "sabiduría". Es como si estuviéramos "jugando" a transformar algo, pero como todavía existe el dualismo, ésta no puede ser una solución definitiva. En cambio, el principio de la liberación por sí misma consiste en que el practicante, sin tener necesariamente la concepción dualista de "veneno" y "sabiduría", percibe las emociones conflictivas y la sabiduría en el mismo nivel. Cuando surge cualquier aflicción mental, permanece en su propia condición sin crear ni juzgar. Éste es el punto clave de la liberación por sí misma y la finalidad del Dzogchen.

En el *Kunje Gyelpo*, básicamente, todas las reglas se niegan automáticamente. Aunque esto no significa que no sirvan para nada, puesto que es obvio que tienen su valor a nivel relativo. El punto clave es que si queremos descubrir nuestra condición verdadera es fundamental identificar correctamente nuestro objetivo desde el principio.

Capítulo 47

Este capítulo explica el principio de ir "más allá del *trinle*", esto es ir más allá de la acción espiritual. En tibetano existen dos términos que traducen la palabra sánscrita "*karma*": *le* y *trinle*. *Le* se refiere a *karma* en tanto que "acción" basada en el principio de causa y efecto, la causa de la transmigración de existencia en existencia. *Trinle*, en cambio, designa aquella "acción" basada en la capacidad que se obtiene mediante una práctica del Tantra. De hecho, normalmente se distingue entre los *trinles*, o acciones espirituales, comunes, y el *trinle*, o acción espiritual, superior; en correspondencia con la noción de *siddhis*, u obtenciones espirituales, comunes, y el *siddhi*, u obtención espiritual, superior. La obtención espiritual superior equivale a la realización completa, las

obtenciones espirituales comunes son las cuatro acciones ligadas a los cuatro puntos cardinales del *maṇḍala* y a los cuatros colores.

El color blanco y la dirección este corresponden al *buddha* Akṣhobhya y a la acción espiritual llamada *shiwa*, o de "pacificación". El color amarillo dorado y la dirección sur corresponden al *buddha* Ratnasaṃbhava y a la acción espiritual *gyepa*, o de "enriquecimiento". El color rojo y la dirección oeste corresponden al *buddha* Amitābha y a la acción espiritual *wang*, o de "conquista". El color verde oscuro y la dirección norte corresponden al *buddha* Amogasiddhi y a la acción espiritual *tragpo*, o "feroz". A esta última categoría pertenecen los rituales mágicos de "eliminación", que pueden ser útiles para superar determinados tipos de obstáculos. En resumen, estas cuatro acciones pueden ser útiles mientras no se alcanza la realización completa, aunque a veces los practicantes se fijan en aspectos secundarios, y cuando obtienen alguna capacidad especial, por ejemplo ligada a la cuarta acción, bloquean su propio progreso y se desvían del objetivo principal. Además, si un practicante realiza el poder específico de una sola de estas cuatro acciones, puesto que no incluye automáticamente también las otras, se trata, pues, de una obtención limitada. En cambio, quien alcanza la realización completa ya no necesita practicar las distintas acciones para obtener su poder, al igual que la persona que llega a la cima de una montaña muy alta y puede ver todo cuanto le rodea sin tener que pasar por cada uno de los distintos lugares que ve.

En el sendero de los *sūtras* del Mahāyana, por ejemplo, la práctica consiste en las seis *pāramitās* o perfecciones: generosidad, disciplina moral, paciencia, diligencia, concentración y sabiduría. El proceso de evolución espiritual, además, sigue las etapas graduales de los "cinco senderos". El primero es el "sendero de la acumulación" o *tsog lam*, que a su vez

se divide en "menor", "medio" y "superior". El segundo es el "sendero de la aplicación" o *jor lam*, que a su vez se divide en cuatro niveles. El tercero es el "sendero de la visión" o *tong lam*, al que sigue el "sendero de la meditación" o *gom lam* y, finalmente, el "sendero donde no hay nada más que aprender" o *milob lam* (también conocido como el "sendero de la obtención"). Todo esto está estrechamente ligado también a la subdivisión en diez *bhūmis*, o niveles de realización. Así pues, el principio del sendero gradual consiste en mejorar y "construir" poco a poco algo positivo, sacrificándose, desarrollando la generosidad, respetando la disciplina moral, etc. En efecto, según el sendero del *bodhisattva* la realización es el resultado de un proceso de progreso gradual. Al carecer de la introducción directa al conocimiento del estado primordial, la única opción posible es la de mejorar poco a poco.

En el Kriyātantra y el Ubhayatantra, el principio fundamental de la práctica lo constituyen la "divinidad de la sabiduría" y la "divinidad del compromiso". Por divinidad de la sabiduría se entiende un ser que ha despertado, como por ejemplo Avalokiteśhvara, mientras que la divinidad del compromiso es el practicante mismo que se visualiza en esta forma. Así pues, la divinidad de la sabiduría es un medio para potenciar la divinidad del compromiso. En el Yogatantra se enfatiza la unión de ambas formas: de hecho, se dice *tam ye ñime* o "no dualidad entre [la divinidad del] compromiso [y la divinidad de la] sabiduría".

"Sabiduría", en tibetano, se dice *yeshe*, palabra que se compone de las dos sílabas *ye*, que significa "origen", y *she*, que significa "conciencia" o "conocimiento": se trata pues del conocimiento primordial. A menudo se habla también de *rangjung yeshe*, donde *rangjung* significa "manifestación por sí misma", esto es la cualidad natural del estado de la conciencia. En general, como hemos visto, en los *sūtras* y

los *tantras* externos se considera necesario avanzar de forma gradual para incrementar progresivamente la sabiduría. La sabiduría, en este caso, se considera algo que "construir" mediante la acción, pero entonces ya no se podría hablar de "sabiduría manifiesta por sí misma" como una cualidad natural, porque se convertiría en un estado que no está siempre presente.

Si durante la meditación se sigue un concepto o una idea, significa que se está corrigiendo, y corregir significa entrar en acción con un objeto en el que se piensa: en este caso uno ya no se encuentra en la condición del estado primordial y no se puede hablar de sabiduría manifiesta por sí misma.

Capítulo 48

En este capítulo encontramos una expresión tibetana muy común: *pun sum tsog*, que se utiliza incluso en la lengua hablada en el sentido de "perfecto", "excelente", y de la que normalmente no se sabe explicar la etimología. *Pun* significa "agregado" o "grupo", *sum* es el número "tres" y *tsog* significa "conjunto", esto es un "conjunto de tres cosas". Esta expresión aparece en los textos antiguos, y el hecho que contenga el número tres muy probablemente tiene que ver con el significado que este número asume en las enseñanzas del Dzogchen. El número tres simboliza de hecho las tres "puertas" o aspectos fundamentales de la existencia: el cuerpo, la voz y la mente. A un nivel más profundo, relativo a nuestra condición verdadera, se habla también de tres aspectos: la esencia, la naturaleza y la energía. Finalmente, en el plano de la realización se habla de la manifestación de las tres dimensiones o *kāyas*: el *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya*. Como se puede ver, la estructura de base siempre está formada por el número tres.

Por ejemplo, en la medicina tibetana se explica en primer lugar que las tres categorías que rigen la enfermedad (el aire, la bilis y la flema) derivan de las tres emociones conflictivas fundamentales: el aferramiento, la ira y la ofuscación, ésta última en el sentido de falta de claridad o de un estado de torpor.

Capítulo 49

Este capítulo explica que no existen *bhūmis* o niveles que superar, porque la condición verdadera se encuentra más allá del concepto mismo de "niveles". Como hemos visto, en el Mahāyāna se habla de cinco senderos y diez *bhūmis* o niveles de realización del *bodhisattva*. La realización del despertar corresponde aquí al décimo *bhūmi* y hasta que no se alcanza este nivel no se puede hablar de realización completa. Algunas series de *tantras*, principalmente los *tantras* externos, añaden otros tres *bhūmis*, y hablan así de trece niveles de realización. En este caso, sólo el decimotercer *bhūmi* corresponde al despertar. Otras categorías de *tantras*, por ejemplo el Anuyoga, hablan de dieciséis *bhūmis* anteriores a la realización completa. ¿Cómo se explica este punto en el Dzogchen?

El *Kunje Gyelpo* afirma que no existen *bhūmis*, porque si hemos comprendido realmente qué es la realización, entonces todo depende de conocer o vivir en esta condición: se trata sólo de madurar. Una vez hemos descubierto el sol, lo único que queda por hacer es superar el obstáculo de las nubes. Así como a veces las nubes desaparecen poco a poco y a veces lo hacen todas de golpe, del mismo modo no se puede poner un límite a los niveles de realización: uno puede atravesar miles de *bhūmis* o ninguno. En el fondo, en la condición del "sol", no existen *bhūmis*, no hay ningún nivel, por lo que normalmente se dice *dzogpa chenpo sa chigpa*, «la gran perfección es el único

bhūmi»: se conoce o no se conoce, se tiene o no se tiene el conocimiento del estado primordial. Éste es el primer y único *bhūmi*.

Capítulo 50

Aquí se habla de la sabiduría manifiesta por sí misma o *rangjung yeshe*, sinónimo de *bodhichitta*, y se explica que su condición está más allá de los obstáculos, algo así como decir que el sol nunca ha conocido las nubes. En efecto, éstas se encuentran delante de nosotros, pero la condición verdadera del estado primordial nunca se ha encontrado obstaculizada. La sabiduría es el conocimiento que existe desde el origen y nunca ha cambiado, por esto se dice que «se manifiesta por sí misma». Considerarla un objeto o creer que puede provenir del exterior es algo completamente erróneo.

Este capítulo resulta especialmente interesante para comprender las diferencias entre las distintas escuelas filosóficas. Así, encontramos las distintas expresiones que se utilizan generalmente para explicar o definir el estado de la conciencia: *bodhichitta*, *dharmadhātu*, condición del espacio, sabiduría manifiesta por sí misma, *dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya*, los tres *vajras*, omnisciencia, *nampa tamche* o "totalidad de las formas", las tres sabidurías, las cuatro sabidurías, las cinco sabidurías, etc. Cada tradición ha acuñado términos distintos a partir de su propio punto de vista, pero en cuanto al estado de la conciencia todo esto no cambia nada: su condición permanece siempre tal cual es.

Capítulo 51

Este capítulo explica que no hay ningún sendero que atravesar o recorrer. También aquí, el punto clave consiste en estar presente y no, por ejemplo, en dedicar dos horas al día a

la meditación y abandonarse a las distracciones el resto del tiempo.

Capítulo 52

Aquí se habla del principio de ir «más allá del deseo». Normalmente vivimos a merced del deseo, por un lado, y de las preocupaciones, por el otro. Pensar, por ejemplo: «¡Quiero practicar para realizarme y no sufrir más!», es un deseo. Si, en cambio, nos preguntamos: «¿Si no practico, qué será de mí?», entonces somos esclavos de las preocupaciones. De este modo sólo creamos más problemas, y por este motivo se dice que es necesario trascender tanto el deseo de liberarse como la preocupación por transmigrar.

En este sentido se habla de *pagchag* (*vāsanā*) o "restos kármicos", aferramientos que quedan en estado latente y que dejan un resto. Por ejemplo, la botella que ha contenido perfume continuará oliendo aunque la hayamos vaciado y secado. Del mismo modo, en nuestra vida pueden manifestarse este tipo de restos, particularmente en los sueños que tenemos en la primera parte de la noche.

Capítulo 53

Este capítulo habla de la condición "inmóvil" y explica que todos los fenómenos se encuentran en ella, esto es en la condición original donde nunca ha habido ningún movimiento. ¿Pero entonces, cómo surge el dualismo? El único ejemplo que puede darse es, una vez más, el del espejo y los reflejos. Aunque los reflejos se muevan, esto no significa que el espejo lo haga. En cuanto al espejo, nunca cambia nada, porque éste no juzga ni tiene ninguna intención, no conoce ningún cambio. Si el espejo refleja una divinidad bellísima, éste

no experimenta ningún placer; si refleja algo terrible, no se disgusta. Precisamente porque nunca se mueve, porque nunca ha entrado en movimiento, su condición posee la cualidad de reflejar, y los reflejos se manifiestan a través del principio dualista de la interdependencia. Cualquier definición que intente determinar lo que es o lo que no es, cualquier análisis filosófico que hagamos, pertenece a los reflejos y se produce en el plano de éstos, nunca en el de la condición del espejo.

Capítulo 54

Este capítulo explica las distintas formas de mostrar la sabiduría manifiesta por sí misma: analizando su significado, clarificando su condición auténtica, etc. También se refiere a los *tantras* menores o secundarios del *Kunje Gyelpo*, donde se profundizan determinados argumentos. El *Kunje Gyelpo* es un *tantra* fundamental, pero cuando encontramos en él un concepto que no se explica en profundidad, entonces es necesario referirse a uno de sus *tantras* menores.

Capítulo 55

En este capítulo se explica que todos los *dharmas* no son otra cosa que la esencia misma del *bodhichitta*. Los distintos fenómenos tienen su base en el *bodhichitta* y son, por lo tanto, iguales en esencia.

Capítulo 56-57

Éstos son los versos finales del *tantra* raíz del *Kunje Gyelpo*, es decir de su parte principal compuesto de cincuenta y siete capítulos, a la que sigue una parte secundaria que se compone, a su vez, de dos secciones que comple-

tan los ochenta y cuatro capítulos. La primera parte, muy probablemente, fue traducida por Vairochana nada más regresar al Tíbet desde Oḍḍiyāna. En concreto, los primeros textos que tradujo Vairochana a su regreso se conocen como las «primeras cinco traducciones», que originalmente formaban parte del *Kunje Gyelpo*. La segunda parte, en cambio, según algunas fuentes fue traducida tras su regreso al Tíbet del exilio gracias a la intercesión del maestro Vimalamitra.

La tradición narra, de hecho, que Vairochana fue acusado por algunos ministros de la corte de divulgar enseñanzas heréticas que no concordaban con la ley de la causa y el efecto del buddhismo. Otros le acusaron de mezclar el buddhismo con el Bon. Se dice que, finalmente, el rey descubrió una conjura urdida por sus ministros para matar a Vairochana y prefirió mandar al exilio a su gran traductor, del que era un gran devoto, exactamente en la zona remota del Tíbet oriental de Gyelmo Tsawarong. Vairochana permaneció en el exilio durante numerosos años y empezó a enseñar el Dzogchen, en concreto a Yudra Ñingpo, príncipe del pequeño reino que le hospedaba. Según la tradición, éste habría sido la reencarnación del traductor Legdrub que lo había acompañado a la India y que había muerto durante su viaje de regreso. Yudra Ñingpo siguió a Vairochana durante muchos años y llegó a ser un gran experto del Dzogchen.

Entretanto, el rey Trisong Detsen había invitado al gran *paṇḍita* indio Vimalamitra, quien era también un maestro extraordinario del Dzogchen. Cuando éste llegó al Tíbet y supo del intento fallido de divulgar el Dzogchen y el exilio de Vairochana, a quien ya había conocido en la India, empezó a enseñar el sendero gradual de los *sūtras*, siguiendo el sistema tradicional de Śhāntarakṣhita. Por su parte, cuando Vairochana supo que Vimalamitra había llegado al Tíbet

central decidió mandarle un mensaje por medio de Yudra Ñingpo. Por aquel entonces, Vimalamitra enseñaba en el monasterio de Samye y Yudra Ñingpo, vestido como un simple peregrino mendicante, y temía presentarse directamente a los guardias y ministros que rodeaban al maestro para entregar el mensaje secreto de Vairochana. Decidió entonces emplear un ardid y, durante un descanso en las lecciones, dejó una nota sobre la mesa enfrente del asiento del maestro con el siguiente mensaje: «Caminando como un cuervo no se llega muy lejos. Con las enseñanzas infantiles de los *śhrāvakas* uno no alcanza el despertar». Cuando Vimalamitra regresó a su asiento y vio la nota, la leyó e inmediatamente preguntó quién la había escrito. Entonces, Yudra Ñingpo se acercó y Vimalamitra expresó su sorpresa por el contenido de la nota, puesto que en aquel tiempo en el Tíbet todos seguían el sistema de los *sūtras*. Así pues, Vimalamitra habló con Yudra Ñingpo y descubrió que éste era discípulo de Vairochana.

A partir de entonces, Vimalamitra empezó a enseñar el Dzogchen Semde. Además, se dirigió al rey y sus ministros y les garantizó la autenticidad de las enseñanzas de Vairochana, consiguiendo de este modo que se le permitiera volver de su exilio. Así pues, a su regreso, tradujo los capítulos restantes del *Kunje Gyelpo*, junto con los "trece textos posteriores" (*sems smad bcu gsum*) y otros textos importantes del Semde.[175]

Capítulo 58

Este capítulo, que abre la segunda parte del *Kunje Gyelpo*, trata la noción de "sin nacimiento" o *kyewa mepa*, un concepto muy importante incluso en la tradición Mādhyamika. De hecho, la obra más célebre de Nāgārjuna comienza precisamente con esta expresión. En efecto, el principio de "sin

nacimiento" o "sin producción" implica necesariamente el principio de "sin cesación", uno de los conceptos fundamentales del Dzogchen Semde. El "Canto del *vajra*", por ejemplo, comienza con el siguiente verso: «No habiendo nacido nunca, no puede haber interrupción».[176]

De este modo, aquí se explica que si una persona no entiende desde el principio el significado de "sin nacimiento", no puede alcanzar o concebir la condición del estado primordial. En el Dzogchen se utiliza a menudo la palabra *kadag*. *Ka* es la primera sílaba del alfabeto tibetano, correspondiente, por lo tanto, a la letra "a" con la que comienza el alfabeto latino o sánscrito. *Ka* designa pues el "origen" y *dag* significa "puro": "puro desde el origen", que es un sinónimo de *śhūnyatā* o "vacuidad", cuyo significado verdadero es que nada existe como algo concreto.

Capítulo 59

Este capítulo concierne la noción de *tawa*, término que puede traducirse por "punto de vista", "forma de ver", "opinión teórica", etc. *Tawa* suele relacionarse con el concepto de *gompa*, que significa "meditación" o "práctica". ¿Pero qué es lo que hay que practicar? Aquello que se ha comprendido en tanto que el punto de vista, porque para practicar es necesario primero comprender bien el punto de vista. De este modo, aquí se afirma que el punto de vista verdadero es que no existe un sujeto que "mira" ni un objeto al que referirse: no hay nada que confirmar.

Capítulo 60

Este capítulo trata la noción de "compromiso" o *samaya*, un aspecto del que ya hemos hablado. Aquí, así como a lo largo de

toda la segunda parte, aparece de forma recurrente el término *togpa*, que puede traducirse por "conocimiento" o "comprensión real". Si, por ejemplo, el concepto de *tawa* hace referencia a una comprensión intuitiva de la propia naturaleza, *togpa* se refiere a acceder al estado del conocimiento. Para hacer comprender el *tawa*, el maestro explica e introduce el conocimiento de distintos modos. En el momento en el que el discípulo ha comprendido y su comprensión se convierte en algo que no se puede borrar, se habla de *togpa*. Del mismo modo, en cuanto al compromiso, todas las indicaciones respecto a lo que se debe o no se debe hacer, así como los motivos sobre los que éste se fundamenta, pertenecen a la esfera del punto de vista. Pero cuando un practicante ha comprendido realmente y ya no encuentra ningún compromiso en concreto que adquirir, alcanza el nivel de *togpa*, "más allá del compromiso".

Capítulo 61

Este capítulo también trata del compromiso, en este caso relativo a los tres aspectos del cuerpo, la voz y la mente: hay que ir más allá del compromiso de las "tres puertas".

Capítulo 62

En este capítulo se habla del principio de ir "más allá de la visualización o la creación del *maṇḍala*". Ya hemos visto la función general del *maṇḍala*: transformar nuestra visión, puesto que tenemos una visión dualista impura. Para eliminar el aferramiento hacia nuestra visión condicionada basada en el concepto de "visión impura", visualizamos el *maṇḍala* y nos concentramos en la "visión pura": éste es el principio de la transformación. El objetivo principal, sin embargo, no es tan sólo "transformar", sino superar el aferramiento.

Si, por ejemplo, vemos una montaña, creemos que es algo concreto, algo que existe fuera de nosotros. Sin embargo, es necesario superar la creencia de que la montaña es algo "concreto", porque ésta es la base del dualismo y el aferramiento. Pero, ¿cómo? Imaginando o visualizando la montaña no como tal sino, por ejemplo, hecha de nubes, entonces en nuestra mente ésta cambiará de "posición". Si continuamos realizando este ejercicio con empeño, en un cierto punto seremos capaces de ver realmente nubes en lugar de la montaña, puesto que, en efecto, la mente posee tal capacidad. Así, descubrimos que la montaña no es algo concreto y objetivo, sino que pertenece al sujeto. De este modo, el objetivo de la transformación y la visualización del *maṇḍala* es comprender la condición verdadera de los fenómenos.

En resumen, la práctica del *maṇḍala* posee dos objetivos principales: en primer lugar, realizar una transformación de la percepción para superar el aferramiento; y, en segundo lugar, transformar la visión impura en visión pura. ¿De dónde procede esta visión impura? ¿Cuál es su origen? De nuestra visión dualista, de nuestros apegos, de nuestros obstáculos. Por el contrario, cuando éstos desaparecen se habla de "visión pura". Sin embargo, en el plano de la condición verdadera del estado de la conciencia, ni siquiera estos conceptos pueden tomarse en consideración, porque tanto la visión pura como la visión impura pertenecen al nivel del dualismo y no constituyen el significado último. Esto no significa que este punto de vista "provisional" no valga nada o que deba negarse, puesto que siempre puede resultar útil tener presente el principio de las dos verdades, la absoluta y la relativa. Pero desde el punto de vista absoluto, debemos comprender que, en cuanto a la condición real, ni siquiera es necesario crear una visión pura.

Capítulo 63

Aquí se explica el principio de ir "más allá de la iniciación". A este respecto, en primer lugar es importante comprender el significado verdadero de la iniciación. Normalmente, para poder realizar una práctica tántrica hay que recibir su correspondiente iniciación, cuyo objetivo es posibilitar la maduración de un cierto aspecto de la persona. En el Tantra existen numerosos métodos: de visualización, recitación de *mantras*, etc., pero para poder aplicarlos primero es necesario recibir la iniciación y la transmisión del *mantra* por parte de un maestro. Aunque en el Kriyā las iniciaciones no son tan elaboradas como en los *tantras* superiores, éstas son igualmente indispensables. En cierto modo, la iniciación es una especie de permiso para poder aplicar las distintas fases de un determinado ritual. De lo contrario, la práctica no dará resultado.

Si, por ejemplo, leemos un *mantra* directamente de un libro y lo recitamos sin haber recibido antes la transmisión de su sonido, aunque sigamos al pie de la letra las instrucciones escritas de la práctica correspondiente, ésta será totalmente ineficaz, puesto que el poder específico de un *mantra* reside en el sonido. Existen muchas formas de transmitir el sonido de un *mantra*: en la mayoría de los casos es suficiente que el maestro pronuncie el *mantra* y el discípulo lo escuche con atención, pero no es siempre así. A veces, un determinado *mantra* debe transmitirse necesariamente un día concreto de la semana, digamos un lunes, o incluso un lunes que coincida con una determinada constelación llamada Gyel, conjunción astrológica que puede presentarse como mucho dos o tres veces al año. En otros casos, el elemento determinante es el lugar: para la transmisión del *mantra* es necesario entonces ir a una montaña, por ejemplo, en su cara norte, donde no brille el sol; o incluso, sólo como ejemplo, hay que estar en

un lugar donde nazca una fuente en dirección sur y cuya corriente fluya luego hacia el norte. Otros *mantras* deben transmitirse en una hora precisa del día, por la mañana o la tarde, etc. Como vemos, existen muchos factores vinculados al exterior, puesto que estamos hablando de la transmisión de un poder ligado a la energía del sonido.

Aunque en los *tantras* superiores las iniciaciones son muy elaboradas y están ligadas a elementos como la visualización del *maṇḍala*, la respiración o la postura corporal, su significado verdadero es introducir o hacer comprender la condición del estado primordial. En el Mahāyoga y el Anuyoga la iniciación sigue pues un esquema ritual, en el que se utilizan distintos símbolos.

En el caso del Dzogchen, lo más importante es comprender el principio, la función y el significado verdadero de la iniciación. Tanto si se transmite el conocimiento a través de una iniciación formal, como en el Mahāyoga o el Anuyoga, como si se introduce directamente la naturaleza del estado primordial, como en el Dzogchen, el objetivo siempre es hacer comprender la condición del estado de la conciencia. Sin embargo, en el Dzogchen se habla de "introducción" más que de iniciación: sólo podemos considerar que hemos recibido la iniciación final cuando comprendemos realmente el estado de la conciencia al que el maestro nos introduce. La persona que todavía no ha sido introducida al significado verdadero del Dzogchen, aunque haya recibido muchas iniciaciones rituales durante años, en el fondo todavía no ha recibido la iniciación verdadera. Aquí no se está negando el valor de la iniciación ritual, puesto que es obvio que incluso la persona que no ha comprendido el significado verdadero puede beneficiarse del poder de los *mantras*, los *mudrās* y la concentración: la iniciación reducirá en ella los obstáculos, aunque no le permitirá alcanzar el objetivo final.

Hay muchas personas perdidas que van siempre en busca de iniciaciones. Apenas saben que un *lama* dará una iniciación, van corriendo a recibirla y, al día siguiente, se precipitan hacia otro *lama* para recibir otra más. Todo esto no es en sí negativo, el problema reside en que estas personas no se preocupan más de comprender el sentido verdadero de la iniciación. En cambio, cuando éste se descubre, de hecho ya no es necesario ir en busca de más iniciaciones. Además, existen muchos medios y prácticas más eficaces para superar los obstáculos y el dualismo, porque, de hecho, éstos no se resuelven en el exterior. Por esto, el *Kunje Gyelpo* explica que la iniciación verdadera es el conocimiento del estado de la conciencia: así pues, desde el principio intentamos conectar con este estado, sin pensar que sea algo que haya que recibir del exterior.

Capítulo 64

Ya hemos hablado de la diferencia entre *tawa* y *togpa*. Este capítulo trata la noción de *togpa* en relación con el sendero: en el sendero no hay una sucesión de etapas que alcanzar, no existe el concepto de "primera etapa", "segunda etapa", etc.

Capítulo 65

Este capítulo habla del concepto de *togpa* y los niveles de realización o *bhūmis*. Así, encontramos la célebre expresión *dzogpa chenpo sa chigpa*: «la gran perfección es el único nivel».

Capítulo 66

Este capítulo, que trata de la conducta, puede resumirse en la frase *chopa lang tor mepa*: *chopa* es la "conducta" y *lang*

tor mepa significa "sin aceptar ni rechazar", más allá de esta dualidad, porque en la condición verdadera del estado de la conciencia no hay nada que aceptar ni rechazar. Aquí es importante distinguir entre la condición absoluta y la condición relativa. Cuando se dice que en cuanto a la conducta no hay nada que aceptar ni rechazar, significa que no debemos crear ni deseos ni preocupaciones, etc.; simplemente se trata de no estar condicionado por el exterior. Es obvio que para vivir debemos realizar acciones que implican el aceptar o el rechazar: si tenemos hambre y queremos comer deberemos aceptar comida. Pero no debemos condicionarnos por el exterior, sino basarnos en el principio de la conciencia. En este sentido se habla de *chopa rangdrol* o "liberación por sí misma de la conducta": el individuo se convierte en el centro de la existencia, sin estar condicionado por nada.

Capítulo 67

Aquí se habla de la sabiduría, en particular en referencia a la práctica. En general se distingue entre dos formas de practicar conocidas como *rejog* y *ñamjog*.

Rejog significa exactamente "dejar seguir". Si por ejemplo, surge un pensamiento que nos molesta, no intentamos deshacernos de él, sino que nos damos cuenta de que el pensamiento nos está preocupando o molestando y, así pues, lo "seguimos" durante un rato, observándolo: de este modo lo traemos al nivel de la presencia, de la conciencia, como si estuviéramos mirando una película, dándonos cuenta de todo lo que sucede sin caer en la indiferencia. La finalidad no es, obviamente, investigar dónde terminará ese pensamiento, sino alcanzar el estado de presencia y conciencia. Así pues, desde el primer momento en el que surge un pensamiento no debemos permanecer indiferentes. Por ejemplo, si tenemos el

siguiente pensamiento: «Esta noche quiero volver a comer aquel plato tan especial que comí ayer», es fácil que a continuación surja este otro pensamiento: «¿Quedará un poco todavía o se lo habrán comido todo ya...?» Aunque nos dejemos llevar por el pensamiento durante un rato, es necesario hacerlo siempre siendo consciente, estando presentes.

En cambio, *ñamjog* significa "dejar igual", esto es que tanto si surge un pensamiento bueno como malo, tanto si un pensamiento nos molesta como si no, no lo juzgamos sino que permanecemos, en ese mismo instante, en su propia condición: de este modo lo dejamos desaparecer por sí solo. En este caso pues, no nos ponemos a observar lo que sucede: cuando surge un pensamiento lo dejamos instantáneamente en su propia condición. De este modo, el pensamiento desaparece, igual que una ola que se alza sobre la superficie del océano y al instante siguiente se reabsorbe en sí misma.

Ésta es la diferencia fundamental entre *ñamjog* y *rejog*. ¿Pero por qué se practica el *rejog*? En efecto, el principio de la práctica de la liberación por sí misma se fundamenta en la práctica del *ñamjog,* y los verdaderos practicantes lo aplican mucho más que el *rejog*. Sin embargo, la práctica del *rejog*, es necesaria para las personas que no tienen una suficiente claridad y no consiguen encontrar el nivel de la presencia de la conciencia. Si, por ejemplo, nos enrabiamos, podemos comportarnos de distinto modo ante nuestra rabia: podemos intentar rechazarla, como en el sendero de la renuncia propio de los *sūtras*; podemos intentar transformarla, según el principio de base del Tantra; etc. En el *rejog*, nos "dejamos" enrabiar pero sin entrar en la rabia, sin que la emoción nos arrastre o nos encierre. No la bloqueamos ni tampoco la dejamos desaparecer por sí misma, dejándola instantáneamente tal cual, en su propia condición, como en el principio de la liberación por sí misma o *ñamjog*. Así pues, nos dejamos enrabiar

y observamos a dónde nos lleva la rabia, como reaccionamos, pero siempre siendo conscientes: esto se llama *rejog*.

Esta forma de practicar es bastante útil en la vida cotidiana, porque a través de ella podemos llegar a mantener el control en cualquier acción que realicemos. Para poner otro ejemplo, a veces un bebé puede hacer que sus padres se enfaden enormemente, pero es muy difícil que éstos sientan realmente ira hacia su propio hijo: ésta sólo se mostrará para hacer comprender al bebé que está haciendo algo mal. Esto se parece un poco a la práctica del *rejog*, puesto que se basa en el principio de la presencia de la conciencia.

Capítulo 68

Este capítulo habla de la naturaleza de la perfección intrínseca, que puede resumirse en la expresión *lundrub tseltu mepa*: «espontáneamente y sin esfuerzo». Este punto concierne en concreto a la obtención de la realización, cuyo principio fundamental consiste en abandonar cualquier deseo o preocupación, esperanza o temor. En efecto, en la práctica del Cho,[177] los versos que expresan el compromiso de aspirar al despertar de forma altruista dicen así: «Me comprometo a ser consciente de la condición verdadera, más allá de cualquier esperanza o temor».[178] El deseo y la esperanza de obtener la realización, la preocupación y el temor de no alcanzarla, ambos deben trascenderse.

Capítulo 69

Este capítulo concluye la segunda parte del *Kunje Gyelpo*. La primera parte básicamente trata el concepto de *tawa*, esto es la comprensión del principio de las enseñanzas del Dzogchen. La segunda parte, en cambio, se centra en el con-

cepto de *togpa* o el conocimiento en sí, el nivel en el que el practicante experimenta directamente el significado verdadero.

Capítulo 70

Con este capítulo empieza la tercera y última parte del *tantra*, que trata en concreto la "meditación" o *gompa*. A este respecto, aquí se explica que «hay que meditar y no hay que meditar». ¿Pero qué quiere decir esto? «Hay que meditar», en sentido relativo, utilizando por ejemplo nuestra imaginación para visualizar el *maṇḍala*, pero de todos modos es necesario ser consciente del objetivo final que se quiere alcanzar. De este modo, si emprendemos una práctica como el *tunmo*, que implica una serie de complicadas visualizaciones de *chakras*, canales de energía, etc., debemos conocer cuál es su objetivo. En este caso no podemos decir que no hay que meditar, puesto que aquí la práctica meditativa constituye un medio preciso para obtener determinados resultados. Sin embargo, en realidad «no hay que meditar» en el sentido de que la condición absoluta no puede ser creada o producida a través del dualismo. Sólo debemos superar el dualismo y, desde este punto de vista, no hay que meditar realmente en nada.

Normalmente, en la práctica de la meditación buddhista se empieza con el *shine* o "estado calmo" (*śhamatha*), y luego se pasa al *lagtong* o "visión profunda" (*vipaśhyanā*). Para alcanzar el "estado calmo", comparable a un mar en calma, se aplica la concentración en un objeto o sin objeto. El principio de base de esta práctica consiste, pues, en permanecer en una condición en la que ni se crean pensamientos, ni se bloquean cuando surgen. Fijar la atención en la llama de una vela, por ejemplo, puede resultar muy útil para dirigir la atención, aunque no hay que pensar en la llama que se está miran-

do: si pensamos en ella significa que estamos creando pensamientos. En cambio, hay que continuar sin pensar en nada y sin abandonar el objeto que se está observando, puesto que éste sirve para mantener la concentración. De este modo, todos los pensamientos que surgen, tanto si son buenos como malos, los dejamos en paz en su propia condición, lo que favorece la experiencia del estado calmo o *nepa*: un espacio sin pensamientos, como un mar sin olas, no agitado por el viento. Cuando los pensamientos surgen de nuevo son como ondas: si no los seguimos, se calman y desaparecen por sí solos, a lo que sigue un espacio sin pensamientos. Para dar otro ejemplo, el estado calmo es comparable a la superficie de un lago, mientras que los pensamientos que aparecen son como peces que de vez en cuando saltan y salen a la superficie. Del mismo modo se sucede la alternancia de estado calmo y movimiento del pensamiento o *gyuwa*. En términos generales esto es lo que se conoce como *shine*.

Lagtong, en cambio, se refiere a determinadas experiencias relacionadas con la comprensión real. Muchos practicantes relacionan el *lagtong* principalmente con las experiencias de beatitud, de vacío y claridad. Cuando se practica la meditación se pueden tener muchos tipos de experiencias y sensaciones, y todas ellas constituyen en cierto modo la base del *lagtong*. Pero el *lagtong* verdadero, especialmente en el Dzogchen, es el florecer de la claridad, y esto sólo sucede cuando se conoce el estado de la conciencia. Hasta este nivel no se puede hablar de *lagtong* verdadero, porque todavía se depende de experiencias y sensaciones. Un practicante puede sentirse muy feliz, puede sentir una dicha indescriptible, pero en el fondo está condicionado por sensaciones necesariamente ligadas al cuerpo y la energía corporal.

En el Dzogchen, como hemos señalado, se dice que sólo existe el nivel único de la gran perfección. En este sentido,

no se puede decir que el *shine* llegue hasta un cierto punto y que a partir de este nivel comience el *lagtong*. Del mismo modo, no hace falta retirarse a un lugar remoto para hallar el estado calmo del *shine* y sólo luego pasar a "probar" las sensaciones del *lagtong* como si se tratara de otro nivel. Porque, en definitiva, el *shine* y el *lagtong* se encuentran en el mismo nivel, al igual que el estado calmo y el movimiento de los pensamientos. Cuando vemos las nubes pensamos: «Mira, las nubes cubren el cielo», puesto que estamos convencidos de que el cielo está detrás de las nubes. Pero en el fondo el cielo y las nubes son lo mismo: lo que es cielo también es nube, lo que es nube también es cielo, sólo es la forma distinta que adoptan lo que nos hace llamar a uno "cielo" y al otro "nube". Aquí sucede lo mismo. Tanto si la llamamos *shine* como *lagtong*, la condición verdadera permanece siempre igual: el *shine* es *lagtong* y el *lagtong* es *shine*. En ambos casos su objetivo final debe coincidir con el conocimiento del estado de la conciencia.

Capítulo 71

En este capítulo se explica el principio de *tagong yerme*: la «indivisibilidad entre el punto de vista y el estado del conocimiento». El punto de vista o *tawa* ya ha sido tratado anteriormente. *Gongpa*, por su parte, significa el estado del conocimiento en el que se halla el practicante, por esto *tawa* y *gongpa* no se pueden separar, son lo mismo. Pero esto sólo sucede cuando se entra realmente en el nivel de la práctica del Dzogchen. Si comprendemos el punto de vista pero no nos encontramos en la condición que nos presenta el maestro, no se puede hablar de ningún modo de *tagong yerme*.

Capítulo 72

Este capítulo continúa en cierto modo la explicación de este punto fundamental.

Capítulo 73

Aquí se explica como permanecer o continuar en la condición del estado de la conciencia. Se habla de unos ocho métodos distintos pertenecientes a la práctica del *tregcho*, que difícilmente se pueden resumir aquí en pocas palabras.

Capítulo 74

Este capítulo también constituye una explicación de la práctica. En cierto modo es prácticamente una introducción al conocimiento del estado de la conciencia. Normalmente, a la persona con una tendencia intelectual le apasiona leer cuantos más comentarios y explicaciones mejor. Pero al practicante verdadero pueden bastarle un par de páginas, como las de este capítulo, para comprender el sentido fundamental.

Capítulos 75-76-77-78-79-80

Estos capítulos explican la esencia del sendero y las distintas formas de practicar la continuidad del estado de la conciencia. Es importante recordar que, concretamente sobre la práctica del *Kunje Gyelpo*, el gran maestro Longchenpa escribió una guía extraordinaria en la que, además, cita sus pasajes más interesantes.[179]

Capítulo 81

Aquí se explica que el *Kunje Gyelpo* es la llave de todos los *tantras*, en particular del Semde.

Capítulo 82

Este capítulo presenta el elogio de Sattvavajra a Kunje Gyelpo.

Capítulo 83

En este capítulo, como es habitual en todos los *tantras*, se describen las cualidades que debe tener el discípulo apto para recibir las enseñanzas del *Kunje Gyelpo* y explica, de forma resumida, a quién puede transmitirse y a quién no.

Capítulo 84

El último capítulo menciona los otros nombres de este *tantra*, entre los que se encuentra *Tawe melong* o el *Espejo del punto de vista*. De este modo concluye el *Kunje Gyelpo*, traducido al tibetano por Śhrī Siṃha y Vairochana.

Probablemente el *Kunje Gyelpo* fue compuesto originalmente en la lengua de Oḍḍiyāna y sólo después fue traducido al sánscrito. Los originales no se han hallado nunca, puesto que los textos sánscritos pertenecientes al período de la primera difusión del buddhismo en el Tíbet se conservaron en el monasterio de Samye, que a lo largo de su historia fue incendiado en dos ocasiones. Otras bibliotecas importantes, como la del monasterio de Sakya, son posteriores y, por este motivo, no han conservado textos de este período.

Como conclusión, la persona interesada en las enseñanzas del Dzogchen no puede prescindir de un texto como el *Kunje Gyelpo*, porque la serie del Semde es la base indispensable para el conocimiento del estado primordial, tal y como afirma el primer verso del testamento espiritual de Garab Dorje: «Descubre directamente tu propio estado».

Parte III

EL *KUNJE GYELPO*: FRAGMENTOS ESCOGIDOS

NOTA SOBRE EL MÉTODO DE TRADUCCIÓN

Como la mayoría de textos clásicos traducidos del sánscrito al tibetano, el *Kunje Gyelpo* está escrito, en su mayor parte, en versos de siete o nueve sílabas. Ello comporta el uso de partículas y repeticiones que, substancialmente, no añaden nada importante a la obra. Así pues, con el fin de hacer la lectura fácil y accesible, he optado por una traducción en prosa, sin seguir un criterio de traducción estrictamente literal. Para poner un ejemplo, si una estrofa repite distintas veces: «la manifestación de mí, que soy la fuente suprema», simplemente he traducido: «mi manifestación». En otras ocasiones, por el contrario, he tenido que recurrir a paráfrasis y adiciones [que he incluido entre corchetes] para poder transmitir el significado auténtico del texto. De todos modos, cuando uno se aproxima a textos como el *Kunje Gyelpo*, no se puede prescindir de una interpretación basada en los comentarios existentes y las explicaciones de los maestros del linaje, en mi caso Chögyal Namkhai Norbu. De lo contrario, pretender realizar una traducción "científica" sólo puede exponernos al peligro de tergiversar completamente el mensaje original del texto.

He limitado al mínimo el uso de términos tibetanos, por lo que he traducido algunos de los términos técnicos más comunes del buddhismo tibetano con distintas expresiones, según el contexto. A continuación doy un listado de la mayoría de

ellos, en transliteración Wylie y con su correspondiente sánscrito entre paréntesis cuando éste existe:

chos (*dharma*) = ser, existencia, realidad, fenómeno.

chos nyid (*dharmatā*) = naturaleza última; condición natural, real, fundamental; realidad fundamental.

chos dbyings, *chos nyid dbyings* (*dharmadhātu*) = dimensión última de los fenómenos, de la realidad esencial.

mnyam pa (*sama*), *mnyam pa nyid* (*samatā*) = condición / estado de igualdad, de ecuanimidad.

ji bzhin ba (*tatha*), *ji bzhin nyid* (*tathatā*) = condición / estado auténtico, natural. Literalmente: "tal cual es".

snying po (*garbha*) = substancia / esencia última, fundamental.

de bzhin nyid (*tathatā*) = condición / estado natural, fundamental, esencial; naturaleza auténtica. Literalmente: "aquello tal cual es" (sinónimo de *ji bzhin ba*).

rnal ma = condición / estado auténtico, fundamental, natural.

dbyings (*dhātu*) = dimensión última, fundamental.

mi rtog pa, *rnam par mi rtog pa* (*nirvikalpa*) = estado no conceptual, no discursivo.

byed = Este verbo (literalmente, "hacer", "crear"), muy próximo al verbo *bkod pa* ("disponer"), así como sus formas en pasado (*byas* y *ma byas*), presenta una peculiaridad especial en el contexto del *Kunje Gyelpo*. En efecto, a partir del principio de "manifestación universal", claramente explicado por Chögyal Namkhai Norbu en el Prefacio y en su comentario oral al texto, en la mayoría de los casos he utilizado el verbo "manifestar" en lugar de "crear".

sems = Este término, que normalmente se traduce por "mente" (*citta*), también posee un significado especial aquí, por lo que lo he traducido por "conciencia", especialmente en la primera parte del *tantra*, donde se explica el principio

de la manifestación primordial. De todos modos, en prácticamente todo el *Kunje Gyelpo* el término *sems* debe entenderse como una abreviación de *byang chub sems* (*bodhicitta*), que traduzco por "pura conciencia total". Un pasaje del *tantra* (f. 184, 4) explica de hecho que: «el significado verdadero de la palabra *sems* se refiere a la sabiduría manifiesta por sí misma, carente de causas y condiciones, que se manifiesta en todo y sin interrupción como la claridad de las puertas de los sentidos».

Para la traducción me he basado principalmente en la edición Mtshams brag, aunque también he utilizado otras tres ediciones a mi disposición, la que se encuentra en el *Ñingma Gyu Bum* publicado por Dilgo Khyentse, la que contiene el *Ñingma Kama* y la que se encuentra en el *Kangyur* de Pequín (ver bibliografía). A veces he encontrado diferencias sustanciales entre las distintas versiones, pero por motivos de espacio y tiempo, así como por la dificultad de la tarea en sí, no he establecido una edición crítica del texto y me he limitado a señalar en notas a pie de página sólo las divergencias más significativas. Por ello pido disculpas al lector tibetólogo o especialista.

El final de cada fragmento se indica con tres puntos suspensivos entre corchetes [...] y su localización en el texto original se refiere después del título. Así, por ejemplo, 2.2-6.6 [...] 6.7-7.7 indica que el primer pasaje empieza en la página 2, línea 2 y termina en la página 6, línea 6, mientras que el segundo pasaje empieza en la página 6, línea 7 y termina en la página 7, línea 7, de la edición Mtshams brag. No pretendo haber resuelto todas las dificultades que entraña la traducción de un texto de estas características, por lo que espero tener la oportunidad en el futuro de corregir los errores que eventualmente pueda haber cometido.

5. EL *TANTRA* RAÍZ

LAS ENSEÑANZAS SOBRE LA MANIFESTACIÓN PRIMORDIAL

1. Capítulo introductorio (2,2-6,6 [...] 6,7-7,7)

En el reino supremo de Akaniṣṭha, en el cielo de la naturaleza última de los fenómenos, en el espacio de la dimensión fundamental, en la morada de la naturaleza de la mente, en el palacio divino de la sabiduría que no conoce obstáculos, se manifestaron las asambleas de discípulos de la esencia, la naturaleza, la energía y la sabiduría de Kunje Gyelpo. La asamblea del *dharmakāya* constituía la audiencia de su esencia. La asamblea de los elementos tierra, agua, fuego, aire y espacio del *saṃbhogakāya* constituía la audiencia de su naturaleza. La asamblea del *nirmāṇakāya* constituía la audiencia de la energía de su sabiduría, formada por los seres del mundo del deseo, el mundo de las formas y el mundo sin formas. También estaban presentes las asambleas de aquellos que, a través de los cuatro tipos de *yoga*, permanecen en su esencia: los practicantes del Atiyoga, el Anuyoga, el Mahāyoga y el Sattvayoga, inseparables de la condición fundamental de la esencia, la naturaleza y la energía. Asimismo, estaba presente la asamblea de aquellos que han realizado su esencia: los *buddhas* del pasado que permanecen en el estado primordial, los *buddhas* del presente que actúan para darlo a conocer y los *buddhas* del futuro que emergerán de él. Todos eran inseparables de la esencia de Kunje Gyelpo.

Entonces, la fuente suprema, pura conciencia total, para potenciarlos y permitirles reconocer su esencia, disolvió a todos sus discípulos en la naturaleza de su Mente[180] e hizo aparecer claramente en todos ellos la sabiduría manifiesta por sí misma. Luego, para que todos estuvieran en el estado de la naturaleza última, los reabsorbió y los concentró en una única e inmensa esfera, donde permanecieron todos ellos.

De esta esfera inmensa y natural se manifestó entonces Sattvavajra y, lleno de dicha y devoción, se presentó ante la fuente suprema, pura conciencia total. [...]

Sattvavajra le preguntó: «¡Maestro de maestros! ¡Fuente suprema! ¿Es el maestro la esfera inefable? ¿Son todas las asambleas de discípulos la esfera inefable? ¿Son todas las enseñanzas la esfera inefable? ¿Son las distintas épocas y lugares la esfera inefable? Si todas las cosas tienen la naturaleza de la esfera, ¿quién puede ser entonces el "maestro de maestros"? ¿Qué motivo puede dar lugar a la aparición de los discípulos? ¿Qué enseñanzas pueden transmitirse? ¿Pueden entonces las épocas y los lugares ser lo mismo?»

Entonces, la fuente suprema, pura conciencia total, respondió del siguiente modo: «Gran ser, concéntrate en el sonido, ¡voy a explicarte el significado verdadero! Yo, la fuente suprema, la naturaleza última de la mente, soy la substancia fundamental de todos los fenómenos, la esencia inefable que desde el origen es una esfera. Una "esfera" significa, de hecho, aquello que desde siempre trasciende los conceptos. Los maestros, las enseñanzas, las asambleas de discípulos, las épocas y los lugares emergen de mí y continúan siendo la esfera primordial, porque mi naturaleza es la esfera».

2. Capítulo que muestra la manifestación de la naturaleza última (8,2-8,7 [...] 9,6-10,4)

[Sattvavajra preguntó entonces:] «Maestro de maestros, fuente suprema, yo también me encuentro entre tus discípulos, ¿pero cuál es el sentido de mi manifestación? ¿Por qué estoy aquí? ¡Te ruego que me lo expliques!»

Entonces la fuente suprema, pura conciencia total, explicó que todos los fenómenos surgen de su esencia, su naturaleza y su energía. De su sabiduría manifiesta por sí misma, única y completa en sí, se manifiestan las cinco grandes sabidurías: la sabiduría manifiesta por sí misma de la ira, la sabiduría manifiesta por sí misma del aferramiento, la sabiduría manifiesta por sí misma de la ofuscación, la sabiduría manifiesta por sí misma de la envidia y la sabiduría manifiesta por sí misma del orgullo. Estas cinco sabidurías naturales dan vida a las causas ornamentales de los cinco grandes [elementos][181] y así nacen los tres mundos sujetos a la destrucción. [...]

[Sattvavajra preguntó:] «Maestro de maestros, fuente suprema, de tu estado único de sabiduría manifiesta por sí misma surgen las cinco sabidurías que dan vida a los cinco elementos. ¿Pero por qué tu sabiduría se manifiesta en estos cinco aspectos?»

Entonces, la fuente suprema, pura conciencia total, le explicó: «Escucha, gran ser, cuál es el motivo. Yo, la fuente suprema, soy el único factor existente, no existe otro agente en el mundo. A través de mí se crea la naturaleza de los fenómenos, de mí se manifiestan los tres maestros y surgen las tres clases de discípulos. La manifestación de la existencia misma depende de mí. A ti, Sattvavajra, voy a explicarte mi naturaleza».

3. Capítulo que muestra como surgió el origen (10,7-12,5)

Luego, la fuente suprema, pura conciencia total, explicó que ella misma es la matriz primordial de la que se han originado todos los fenómenos: «¡Gran ser, concéntrate en el oído! ¡Comprende el significado a través del sonido! Yo soy la fuente suprema, yo soy la pura conciencia total que todo lo realiza. Antes que yo existiera no existía la substancia fundamental de la que se originan todos los fenómenos. Antes de mí no existía la fuente suprema de la que todo emana. Si yo no existiera, nunca habría aparecido ningún maestro. Si yo no estuviera, nunca habrían aparecido ningunas enseñanzas ni ninguna asamblea de discípulos. ¡Sattvavajra, no dudes! Tú mismo, gran ser, eres una emanación de mi naturaleza».

Entonces, Sattvavajra preguntó: «Fuente suprema, pura conciencia total, ¡tú eres la totalidad primordial! Porque el maestro, las enseñanzas, el discípulo y todo el resto se han originado en ti, tú eres la fuente de todos los fenómenos. Pero maestro, ¿sólo hay uno o hay muchos? ¿Las enseñanzas son una o hay muchas? ¿El discípulo es uno o hay muchos?

La fuente suprema, pura conciencia total, prosiguió del siguiente modo: «La sabiduría manifiesta por sí misma es el único maestro verdadero; sin embargo mi esencia se manifiesta en tres aspectos y así surgen las tres categorías de maestros. Yo soy la unidad de la condición fundamental y ésta es la realidad de todos los fenómenos: sólo existo yo, pura conciencia total. En cuanto a los maestros de las tres dimensiones, emanaciones de mí, enseñan a sus discípulos tres tipos de enseñanzas. En cambio, manifestando mi naturaleza única, yo muestro que mi esencia es una sola: es por esto

por lo que para mí, que soy la fuente, sólo existe una categoría de discípulos. Sin embargo, para los maestros de las tres dimensiones, emanaciones de mí, existen tres categorías distintas de discípulos».

4. Capítulo que explica los nombres de Kunje Gyelpo (15,3-17,6)

«Yo soy la sabiduría manifiesta por sí misma que existe desde el principio. Yo soy la substancia fundamental de todos los fenómenos que existe desde el origen. Yo soy la fuente suprema de todo, pura conciencia total. Sattvavajra, ¡comprende el significado de mis nombres! Si los comprendes, comprenderás la totalidad de los fenómenos sin ninguna excepción.

»[*Yo soy la sabiduría manifiesta por sí misma que existe desde el principio*:[182]] *yo* significa la esencia, la substancia fundamental de toda la existencia. *Sabiduría* se refiere al hecho que [esta naturaleza], al ser ininterrumpida y sin obstáculos, revela claramente todos los fenómenos. *Manifiesta por sí misma* significa que trasciende cualquier esfuerzo porque carece de causas y condiciones. *Desde el principio* significa que existe desde el primer momento.

»[*Yo soy la substancia fundamental de todos los fenómenos*:] la condición real es lo que se denomina la *substancia fundamental*, la matriz de la que surgen todos los fenómenos. De hecho, de la esencia de la pura conciencia total se manifiestan los tres maestros, junto con las tres enseñanzas, los discípulos, los lugares y las épocas. *De todos los fenómenos* significa que todos los maestros son la condición real de la existencia, así como todas las enseñanzas, discípulos, lugares y épocas. No existe nada que no sea esta realidad esencial.

»[*Yo soy la fuente suprema de todo, pura conciencia total*:] porque soy la esencia de la mente, la substancia fundamental, soy la fuente de todos los fenómenos. *Suprema* se refiere a la sabiduría manifiesta por sí misma, el factor supremo que da origen a la creación de los fenómenos de la existencia. *Fuente* se refiere al "creador": puesto que de la sabiduría manifiesta por sí misma surgen los maestros, las enseñanzas, los discípulos, los lugares y las épocas, ella misma es el único factor. *De todo* se refiere a la totalidad de los fenómenos. ¿Pero cuáles? Todos los maestros, enseñanzas, discípulos, lugares y épocas. *Pura* significa que la pura conciencia total, la esencia verdadera, se manifiesta por sí misma y, desde siempre, es completamente pura: así pues, todo cuanto se manifiesta de la fuente suprema mantiene íntegra su pureza en la condición de Samantabhadra. *Total* significa que la sabiduría manifiesta por sí misma, la esencia verdadera, abarca e impregna globalmente todo el universo animado e inanimado, todos los medios y formas de existencia, los *buddhas* de los tres tiempos, los tres mundos, las seis clases de seres vivos y todas las circunstancias posibles. *Conciencia* significa que la sabiduría manifiesta por sí misma, la esencia verdadera, penetra, domina y percibe claramente todos los fenómenos del universo animado e inanimado. Esta substancia fundamental, manifiesta por sí misma, no producida por causas ni condiciones, todo lo gobierna y da vida a todas las cosas.

»¡Escucha, gran ser!, Cuando hayas comprendido mi esencia, comprenderás también a todos los maestros y enseñanzas, percibirás la mente de los discípulos y reconocerás la unidad fundamental de todas las épocas y lugares. Porque yo soy la existencia en su integridad, si percibes mi esencia comprenderás la totalidad de los fenómenos y superarás todas las acciones y esfuerzos, habrás realiza-

do la perfección natural en la que no existe esfuerzo alguno.»

5. Capítulo que explica el significado verdadero (18,1-19,2)

«¡Escucha, gran ser! Voy a explicarte mi naturaleza. Ésta es única, pero se manifiesta de forma dual. Da origen a los nueve senderos de realización, pero su conclusión es el sendero de la gran perfección. Su ser es pura conciencia total y su morada es la dimensión de la realidad esencial. Resplandece en el espacio de la pura presencia instantánea, abarca todos los medios y formas de vida, hace surgir todo el mundo animado e inanimado. Carece de cualquier característica material que pueda mostrarse, no es un objeto que pueda verse, no puede explicarse con palabras. Esta substancia fundamental no producida por ninguna causa trasciende todas las definiciones basadas en conceptos. Si realmente quieres comprender este estado, toma el cielo como ejemplo, la naturaleza última sin origen como significado y la naturaleza de la mente ininterrumpida como señal. La naturaleza última, como se parece al cielo, se designa mediante el ejemplo del cielo. Como no puede ser un objeto, se alude a ella diciendo que no se puede objetivar. Como no se puede expresar con palabras, se explica diciendo que trasciende las definiciones. Ésta es la naturaleza de aquello que no puede objetivarse.

»Esta explicación concisa sirve para iluminar la esencia fundamental. ¡A través de ella comprende mi estado y hazlo comprender a los demás! Aquel que no me comprende de este modo, por muchas palabras que se empleen, no me encontrará. Se alejará de mí y me ocultará, sin llegar a percibir la esencia última de la realidad.»

6. Capítulo sobre la raíz única (20,1-21,1 [...] 21,6-22,2 [...] 22,5-22,7 [...] 25,5-25,7)

Entonces Sattvajra preguntó: «¡Maestro de maestros, fuente suprema! Si todos los fenómenos son tu naturaleza, ¿cuál es el motivo de la manifestación del maestro, las enseñanzas y los discípulos? ¿Cuál es el significado de las "condiciones perfectas" [para enseñar]?».

La fuente suprema, pura conciencia total, respondió del siguiente modo: «¡Escucha, gran ser! Todos los fenómenos se manifiestan en condiciones perfectas y, puesto que yo mismo soy la naturaleza de la perfección, ¡voy a explicártelo! Como mi naturaleza trasciende los conceptos y no puede dividirse en partes, la dimensión última de los fenómenos se manifiesta de mí: en ella se encuentra sólo la condición pura y completa. Como mi naturaleza es sin obstáculos y lo abarca todo, ella misma es la morada celeste de la sabiduría en el espacio luminoso: sólo en ella reside la sabiduría manifiesta por sí misma. Como yo soy la substancia de la que todo se origina, los cinco grandes elementos, los tres mundos y las seis clases de seres vivos sólo son mi Cuerpo, mi Voz y mi Mente: soy yo quien crea mi propia naturaleza. Así pues, los *buddhas* de los tres tiempos y los seres vivos de los tres mundos sólo son mi naturaleza. Al no haber tenido nunca un origen y al trascender todos los conceptos, mi esencia no reside en ningún lugar y está más allá de todos los objetos de la experiencia. No se muestra de forma visible y está más allá de todos los objetos de la meditación. [...]

»¡No des a conocer mis enseñanzas a quienes siguen los vehículos basados en la causa y el efecto! Si lo haces, al apoyarte en la ley de la causa y el efecto de las acciones positivas y negativas, éstos cubrirán con conjeturas mi condición verdadera y perderán por mucho tiempo la posibilidad de en-

contrarme. Yo soy el maestro, pura conciencia total de la que todo se manifiesta. La pura conciencia total es la fuente suprema: es ésta la que ha creado los *buddhas* de los tres tiempos, de ella han surgido los seres vivos de los tres mundos, así como todo el universo animado e inanimado. [...]

»La pura conciencia total lo ha creado todo y no ha creado nada. Lo ha creado todo porque ha creado su propia naturaleza, pura y completa. No ha creado nada porque en ella no existe ninguna necesidad de crear. Cuando no se comprende mi naturaleza y los fenómenos que se manifiestan de mí se convierten en objeto de juicio, debido al deseo y el aferramiento, se crea la percepción concreta, que es efímera y destinada a desvanecerse como una aparición ilusoria, y uno termina como un ciego que ignora qué está ocurriendo. [...]

»La raíz de todos los fenómenos es la pura conciencia total, la fuente. Todo cuanto aparece es mi naturaleza. Todo cuanto se manifiesta es una ilusión creada por mí. Todos los sonidos y las palabras expresan sólo mi significado. Las dimensiones puras, las sabidurías y las cualidades de los *buddhas*, los cuerpos y las predisposiciones kármicas de los seres vivos, todo cuanto existe en el universo animado e inanimado, desde el origen es la naturaleza de la pura conciencia total.»

7. Capítulo que reunifica la multiplicidad (26,3-26,7 [...] 27,3-27,4 [...] 27,5-28,2 [...] 30,2-30,6)

«¡Escucha, gran ser! La conciencia es la naturaleza de la condición auténtica. La beatitud de la condición auténtica es no dual. Aunque trasciende la forma, contiene en sí todas las formas. Como el espacio, desde el origen está más allá de los límites conceptuales, no puede convertirse en un objeto, ni tampoco puede considerarse en términos de "uno". La pura conciencia total no está sujeta a la cantidad, y no puede repre-

sentarse de ningún modo. Sin embargo, la multiplicidad surge por los fenómenos creados por la conciencia.

»¿Qué es lo que crea la conciencia? De la condición natural de la conciencia se crean el mundo animado e inanimado, los *buddhas* y los seres vivos. Es así como aparece la manifestación de los cinco elementos, las seis clases de seres vivos y los dos tipos de emanación de la dimensión de la forma [*saṃbhogakāya* y *nirmāṇakāya*] que actúan por su bien. Todo esto se manifiesta de la naturaleza de la conciencia como múltiple. [...]

»Yo soy la perfección intrínseca primordial. Yo soy la esencia del estado de perfección intrínseca de todos los *buddhas*. Yo soy la naturaleza de la potencialidad de la energía y enseño que la naturaleza de la conciencia es la fuente de todo. [...]

»A quien le atrae la unicidad, le enseño que la esencia inefable es una sola. Como todos los fenómenos están contenidos en la [esencia] única, yo enseño que la condición de la pura conciencia total, la naturaleza verdadera de la mente, es la fuente de todo. A quien le atrae la multiplicidad, le enseño en cambio la variedad infinita que se manifiesta de mí: ésta también es mi naturaleza. El uno es mi esencia y el dos es mi manifestación, la multiplicidad de los fenómenos creados. Los números empiezan del uno y el dos, pero su fin no puede establecerse. Lo inefable es la naturaleza última de la existencia: esta esencia inefable es el uno. Única es la fuente suprema, pura conciencia total. Duales son los fenómenos de la creación. [...]

»No hay nada que no sea perfecto. El uno es perfecto, el dos es perfecto, todo es perfecto. Todas las acciones son fáciles de realizar porque ya están terminadas y son completas. *El uno es perfecto* se refiere a la perfección en la pura conciencia total. *El dos es perfecto* se refiere a la perfección en

las creaciones de la conciencia. *Todo es perfecto* se refiere a la gran perfección. Gracias a estas enseñanzas sobre la perfección del uno, se puede alcanzar el estado del despertar. Gracias al significado de la perfección en la dualidad, se puede comprender que todo cuanto aparece es la creación perfecta de la conciencia. Gracias al significado de la perfección en la totalidad, todo puede ser perfecto. Aquel que permanece en esta condición más allá de la acción, tanto si tiene un cuerpo humano como divino, se encuentra en el estado del despertar, en la naturaleza última de la realidad. Cuando ayude a los demás seres, sin esfuerzo los conducirá a la felicidad.»

8. Capítulo que explica como todos los puntos de vista sobre la naturaleza última surgieron de ella misma (32,5-36,4)

«¡Escucha, gran ser! Esta pura conciencia total, que es la esencia universal, es la condición auténtica de todos los fenómenos, un estado natural y espontáneo presente desde el principio. Sin embargo, esta condición fundamental que trasciende la acción, se entiende de cuatro formas distintas, [de acuerdo con los practicantes] de los cuatro tipos de *yoga*: el Sattvayoga, el Mahāyoga, el Anuyoga y el Atiyoga.

»Los practicantes del Sattvayoga utilizan las facultades sensoriales y sus respectivos objetos que, una vez potenciados a través de los cinco factores de realización[183] y las cuatro acciones milagrosas,[184] se perciben como las dos divinidades [de la sabiduría y el compromiso].[185] ¡Así pues, éstos no comprenden la condición auténtica y fundamental y pueden reconocer incorrectamente el estado natural!

»Los practicantes del Mahāyoga comprenden de este modo la condición auténtica más allá de la acción: en el *maṇḍala* ori-

ginal de la propia mente pura existe, en efecto, el *maṇḍala* de la divinidad, [pero éste sólo puede manifestarse] como efecto de una causa. Así pues, es necesario completar todas las fases de la práctica a través de las "cuatro etapas del acercamiento y la realización":[186] sólo entonces se realiza la perfección intrínseca de la totalidad del propio estado, dotado de las capacidades de emanación y reabsorción.[187] ¡Así pues, éstos no comprenden la condición auténtica y fundamental y pueden reconocer incorrectamente el estado natural!

»Los practicantes del Anuyoga comprenden de este modo la condición auténtica más allá de la acción: la dimensión de la vacuidad es la causa de la condición fundamental, mientras que la gran sabiduría es su efecto. Puesto que ello implica que una esencia única se percibe a través del dualismo de causa y efecto, con este punto de vista éstos no comprenden la condición auténtica más allá de causa y efecto: ¡por lo que pueden reconocer incorrectamente el estado natural!

»Los practicantes del Dzogchen Atiyoga comprenden de este modo la condición auténtica más allá de la acción: la pura conciencia total es la esencia universal; dejarla tal cual es, sin corregirla, significa encontrarse en el estado auténtico. Desde el principio no existe la idea de tener que meditar en un punto de vista. Desde el principio no existe la idea de tener que mantener un compromiso. Desde el principio no existe la idea de tener que adquirir una capacidad de acción espiritual. Dejándolo todo tal cual es, uno se encuentra en el estado auténtico.

»Los puntos de vista de los cuatro *yogas* se subdividen todavía en cuatro categorías cada uno.[188] Éstas son las cuatro subdivisiones del Sattvayoga: no conceptualizar las facultades sensoriales y sus objetos constituye el Sattvayoga; los factores de realización, la bendición y las acciones milagrosas constituyen el Mahāyoga; la práctica de los cuatro

mudrās[189] constituye el Anuyoga, y el punto de vista según el cual ni la divinidad de la sabiduría ni la divinidad del compromiso tienen una naturaleza propia constituye la comprensión que los practicantes del Sattvayoga tienen del estado del Atiyoga. Sin embargo, éstos no perciben todavía la condición auténtica más allá del aceptar y el rechazar.

»Éstas son las cuatro subdivisiones del Mahāyoga: las tres contemplaciones[190] iniciales constituyen el Sattvayoga; considerar la divinidad de la sabiduría como la pureza de la propia mente corresponde al Mahāyoga; el perfeccionamiento a través de las cuatro etapas del acercamiento y la realización corresponde al Anuyoga; el punto de vista según el cual todo es la totalidad del propio estado corresponde al Atiyoga. Sin embargo [estos practicantes] no perciben la condición auténtica más allá del esfuerzo.

»Éstas son las cuatro subdivisiones del Anuyoga: el reconocimiento de la naturaleza pura de la condición real, sin necesidad de visualizarse en la forma de una divinidad de forma gradual, corresponde al Sattvayoga; el perfeccionamiento del *maṇḍala* basándose únicamente en la esencia fundamental, sin depender [de la unión] de *upāya* y *prajñā*, o de hombre y mujer,[191] corresponde al conocimiento del Mahāyoga; la experiencia de la condición real de "apariencia y ausencia de substancialidad inherente" corresponde al Anuyoga; el punto de vista según el cual la dimensión de la vacuidad es la causa fundamental de todos los fenómenos de la existencia y la sabiduría es su efecto, corresponde al Atiyoga. Sin embargo, [estos practicantes] no perciben la condición auténtica más allá de la causa y el efecto.

»Éstas son las cuatro subdivisiones del Atiyoga: la pura conciencia total más allá del aceptar y el rechazar corresponde al Sattvayoga; la pura conciencia total más allá del esfuerzo y la práctica corresponde al Mahāyoga; la pura conciencia

total más allá de la causa y el efecto corresponde al Anuyoga; la condición de la existencia que trasciende el ser y el no ser, el afirmar y el negar, ¡esto es el Atiyoga!

»El Sattvayoga, el Mahāyoga y el Anuyoga no poseen realmente el conocimiento de la sabiduría manifiesta por sí misma. Por este motivo consideran que hay un sendero que recorrer y niveles de realización que superar, junto con un compromiso concreto que mantener y un punto de vista en el que meditar. Como consecuencia, su punto de vista y su modo de comportarse no son eficaces para familiarizarse [con la condición verdadera]. En cambio, desde el comienzo, el punto de vista y la conducta del Atiyoga, [se basan en la comprensión de que todo] es una manifestación de la fuente [suprema], por esto no se presupone la necesidad de recorrer un sendero, ni de superar niveles de realización, ni de cumplir un compromiso, ni de meditar en un punto de vista.

»De hecho, si todo se origina de la pura presencia total, la pura conciencia total no necesita recorrer un sendero para llegar a sí misma. Si todos los niveles de realización son únicamente la pura conciencia total, la pura conciencia total no necesita practicar para alcanzarlos. Si el significado verdadero de todos los compromisos es únicamente la pura conciencia total, la pura conciencia total no necesita "cumplirse" a sí misma. Si el significado verdadero de todas las meditaciones es únicamente la pura conciencia total, la pura conciencia total no necesita meditar en sí misma. Si el objetivo de todos los puntos de vista es la pura conciencia total, la pura conciencia total no necesita dirigirse hacia sí misma. Por esto, el punto de vista y la conducta del Atiyoga, que no implican ninguna acción, permiten familiarizarse realmente con la sabiduría manifiesta por sí misma. Éste es el modo de intimar conmigo, la fuente suprema, que no pertenece al campo de experiencia de los vehículos basados en la causa y el efecto.»

9. Capítulo sobre la eliminación de los defectos relativos a las desviaciones y los obstáculos (36,5-38,3 [...] 38,5-38,7 [...] 40,2--42,4)

Entonces, la fuente suprema, pura conciencia total, explicó que los vehículos basados en la causa y el efecto se equivocan al seguir un sendero gradual y que, como consecuencia, constituyen una desviación y un obstáculo en cuanto a la gran perfección.

«¡Escucha, gran ser! Esta naturaleza misma de pura conciencia total es la esencia última de todo cuanto existe: como no ha nacido nunca, es totalmente pura y no conoce obstáculos; como no se puede alcanzar recorriendo un sendero, no conoce desviaciones; espontáneamente perfecta desde el origen, no puede ser el resultado de una búsqueda. Sin embargo, cuando esta pura conciencia total única, esencia universal, se concibe en términos de multiplicidad, surgen las desviaciones y los obstáculos: recorrer un sendero para alcanzar lo que no puede recorrerse causa la desviación; intentar comprender conceptualmente lo que no puede convertirse en un objeto causa los obstáculos que impiden comprender.

»Aunque en la condición fundamental todo es igual, [los *bodhisattvas*] consideran que la práctica de las diez *pāramitās* permite realizar los diez *bhūmis*.[192] Esto es porque piensan que, actuando sobre una causa, se puede gozar de su fruto en un futuro. Es así como se desvían y permanecen obstaculizados por otros tres *kalpas*.

»[Los practicantes del Kriyā], al considerar el mundo externo, el mundo interno y los pensamientos como las tres purezas,[193] practican los factores de realización y las acciones milagrosas. Pero aunque, de este modo, mantengan perfectamente los votos y los compromisos, éstos se desvían y permanecen obstaculizados por otras siete vidas.

»[Los practicantes del Ubhaya], con una conducta que corresponde a la causa y un punto de vista dirigido hacia el efecto, consideran el punto de vista y la conducta como dos cosas separadas. De este modo se desvían del estado no dual y permanecen obstaculizados por otras tres vidas.

»[Los practicantes del Yoga], mediante una conducta de aceptación y rechazo en relación a la esencia única, pierden de vista la unicidad y entran en una visión dualista. De este modo se desvían y permanecen obstaculizados hasta que no se liberan del aceptar y el rechazar.

»[Los practicantes del Mahāyoga], al meditar en la condición única que se origina por sí misma como si tuviera tres características,[194] se desvían del estado que trasciende el esfuerzo.

»[Los practicantes del Anuyoga], al no comprender que la condición natural es la esencia última de todos los fenómenos del mundo animado e inanimado, consideran la dimensión de la vacuidad y la sabiduría en términos de causa y efecto, respectivamente.[195] Dado que esto equivale a afirmar una causa que no existe y, al mismo tiempo, negar un efecto que ya existe, éstos permanecen obstaculizados hasta que no alcanzan la certeza que trasciende tanto el afirmar como el negar.

»[En resumen,] éstas son las seis formas en las que se busca obtener un fruto que se considera no poseer: basándose en las dos verdades, practicando las tres purezas, manteniendo la separación entre punto de vista y conducta, adoptando una conducta de aceptación y rechazo, meditando en las tres fases [de las características], percibiendo la dimensión de vacuidad y la sabiduría en términos de causa y efecto. [...]

»La pura conciencia total es como el espacio. En la condición verdadera de la naturaleza de la mente, al igual que el espacio, no existe un punto de vista en el que meditar ni un

compromiso que cumplir, no hay una capacidad de acción espiritual que obtener ni una sabiduría que desarrollar, no hay niveles de realización que cultivar ni senderos que recorrer; no existe la consideración de una substancia sutil[196] ni de una dualidad que deba ser reunida en unidad, no existen enseñanzas finales fuera de la pura conciencia total: al estar [la naturaleza verdadera] más allá del afirmar y el negar, no existe instrucción secreta al respecto. Éste es el punto de vista de la gran perfección, la pura conciencia total. [...]

»Aquellos que siguen los vehículos basados en la causa y el efecto, queriendo ver y percibir mi esencia, me buscan por medio de las «diez naturalezas» pero, inevitablemente, no lo consiguen, como el que intenta caminar por el cielo y se cae al suelo. Voy a explicarte mi esencia verdadera: porque trasciendo cualquier esfera de experiencia, en cuanto a mí no hay ningún punto de vista en el que tener que meditar. Del mismo modo, ninguna de las "diez naturalezas" puede hacer realizar el objetivo verdadero. ¡No pienses lo contrario! Cuando se intenta comprenderme a través de los conceptos, no se encuentra completamente nada que "ver". Por esto no me conviertas en el objeto de tu punto de vista, ¡déjame en la condición natural! Como nunca existe separación de la naturaleza inefable y sin nacimiento, no es necesario cumplir votos ni compromisos. Como la esencia fundamental es perfecta de forma espontánea desde el origen, no sirve de nada esforzarse en la práctica para intentar obtenerla. Como la sabiduría manifiesta por sí misma nunca puede obstaculizarse, no sirve de nada intentar hacer más clara la sabiduría de la pura presencia. Como todo ya se encuentra en mi nivel, no existen niveles de realización que cultivar y atravesar. Como yo abarco completamente todo cuanto existe, no hay sendero que pueda conducir a mí. Como yo trasciendo desde siempre el dualismo entre sujeto y objeto, no hay nada que definir como

"substancia sutil". Como mi forma está presente en todo, la dualidad nunca ha existido. Como yo soy la sabiduría manifiesta por sí misma, no hay nadie más que pueda confirmarme. Como yo soy la esencia del despertar universal, no existe otra instrucción secreta.

»Como yo trasciendo todas las afirmaciones y negaciones, estoy más allá de todos los fenómenos. Como no existe ningún objeto que no sea yo mismo, estoy más allá de la meditación en un punto de vista. Como no hay nada que deba mantenerse alejado de mí, estoy más allá de un compromiso que cumplir. Como no hay nada que buscar aparte de mí, estoy más allá del obtener una capacidad de acción espiritual. Como no existe lugar fuera de mí, estoy más allá de cualquier nivel de realización que superar. Como nunca he encontrado obstáculo alguno, estoy más allá [de todo] en tanto que sabiduría manifiesta por sí misma. Como yo soy la naturaleza última sin nacimiento, estoy más allá [de todo] en tanto que la [verdadera] naturaleza sutil y última. Como no hay ningún lugar donde ir fuera de mí, estoy más allá del recorrer ningún sendero. Como todo se manifiesta de mí, yo, que soy la esencia del despertar, soy la no dualidad original más allá [de todo]. Para establecer un conocimiento definitivo de la sabiduría manifiesta por sí misma, estoy más allá [de todo] en tanto que comprensión directa y plena de las escrituras. Como ningún fenómeno existe aparte de mí, yo, que lo manifiesto todo, estoy más allá de todo.

»"Obstáculo" en realidad significa no comprenderme. "Desviación" significa buscar otra cosa aparte de mí. El obstáculo puede ser de dos tipos, kármico o conceptual. La incapacidad de comprenderme es el obstáculo kármico, la incapacidad de distinguirme es el obstáculo conceptual. Puesto que todos los fenómenos del mundo animado e inanimado son la naturaleza de la pura conciencia total, ignorar y no distinguir

son los dos tipos de obstáculo; buscar algo y esforzarse para obtenerlo constituye la desviación.»

10. Capítulo sobre la manifestación de las condiciones perfectas (43,4-47,2 [...] 47,7-49,2)

«¡Escucha, gran ser! Se me llama la "condición perfecta" porque todo está contenido en mí. Se me llama la "fuente" porque de mis tres naturalezas surgen el maestro, las enseñanzas y los discípulos. Voy a explicar en primer lugar la condición perfecta del maestro. De mi sabiduría manifiesta por sí misma surgen las tres naturalezas que se manifiestan como los maestros de las tres dimensiones: la dimensión de la esencia [*dharmakāya*], la dimensión de la riqueza de las cualidades [*saṃbhogakāya*] y la dimensión de la manifestación [*nirmāṇakāya*]. Ésta es la naturaleza de las tres dimensiones: la naturaleza del *dharmakāya* es la ausencia nacimiento que trasciende sujeto y objeto; la naturaleza del *saṃbhogakāya* es la dicha de todo cuanto pueda desearse; la naturaleza del *nirmāṇakāya* es la capacidad de manifestarse en cualquier forma necesaria para trasmitir las enseñanzas.

»Las enseñanzas de los maestros de las tres dimensiones se clasifican en tres categorías: externas, internas y secretas. Las enseñanzas del maestro del *dharmakāya* muestran la naturaleza de los tres secretos: de la condición pura de la realidad original se manifiestan las tres naturalezas de la creación secreta, la perfección secreta y la gran perfección secreta, que se llaman "secretas" porque no pertenecen al campo de experiencia de todos.

»La "creación secreta" [del Mahāyoga] consiste en generar en secreto las tres fases meditativas que se considera no poseer.

»En la "perfección secreta" [del Anuyoga], *prajñā* [la sabiduría discernidora] no es el resultado de las tres con-

templaciones: todos los fenómenos de la existencia son la esencia última de *prajñā*, que surge de la contemplación interior. Puesto que la propia mente pura es una divinidad desde el origen, se considera que todas las facultades sensoriales del "cuerpo del *vajra*" ya son la totalidad del propio estado,[197] más allá de la separación entre punto de vista y conducta, entre aceptar y rechazar. Ésta es la perfección secreta interna.

»En la "gran perfección" secreta [del Atiyoga], todos los fenómenos que se manifiestan en la percepción no se transforman en pura conciencia total por medio de las tres contemplaciones, ni se perfeccionan recitando la sílaba germinal de la divinidad. Yo, la fuente, soy la gran perfección, porque no hay nada en mí que no sea perfecto. Mis tres naturalezas son los tres aspectos de la pura conciencia total de la gran perfección. Ésta es la gran perfección secreta. Así termina la explicación de las enseñanzas del maestro del *dharmakāya*.

»Ahora voy a explicar las enseñanzas del maestro del *saṃbhogakāya*, que comprenden las tres series externas de la acción.

»[En el Kriyā], la categoría conceptual de la acción ritual, en primer lugar se medita en las tres purezas del mundo externo, el mundo interno y los pensamientos mediante la contemplación del estado no discursivo. La práctica se inicia en una hora propicia, según la posición de las constelaciones y los planetas. Entonces, aplicando los factores de realización y las acciones milagrosas, se efectúan las ofrendas siguiendo el principio de las tres purezas, considerándose uno mismo como un siervo, y la divinidad de la sabiduría como el señor. De este modo se desea obtener las capacidades espirituales del Cuerpo, la Voz y la Mente [de la divinidad], que se considera no poseer todavía.

»[En la categoría del Ubhaya], aunque se explica que lo absoluto y lo relativo son ambos ilusorios, se separa el punto de vista de la conducta y se busca alcanzar el objetivo único a partir de este dualismo. Pero intentando buscar aquello que no tiene una existencia concreta mediante una conducta basada en el concepto de lo "concreto", uno se vuelve como una loba hambrienta en el vacío y sin ningún punto de apoyo.

»En la secreta categoría externa [del Yoga], basada en el aceptar y el rechazar, todo se potencia en la divinidad de la sabiduría a través de la contemplación no discursiva, [los métodos para recibir] su bendición y las acciones milagrosas. Realizando luego las ofrendas externas, internas y secretas se recibe [la capacidad] del Cuerpo, la Voz y la Mente [de la divinidad] y los cuatro *mudrās*, con el fin de esperar obtener los *siddhis* deseados. Sin embargo, esta contemplación basada en la esperanza de obtener el estado que trasciende el aferramiento no permite la realización, porque siempre comporta aceptar y rechazar en cuanto al punto de vista y la conducta se refiere. Termina así la explicación de las enseñanzas del *saṃbhogakāya*.

»Ahora voy a explicar las enseñanzas del maestro del *nirmāṇakāya*, las tres categorías de los *śhrāvakas*, los *pratyekabuddhas* y los *sūtras* del Mahāyāna, que se conocen como "externas" o relativas a las "características externas". Los cinco objetos de los sentidos, que son mi propia naturaleza, se manifiestan como la naturaleza de las cinco sabidurías primordiales, y así surgen las tres emociones conflictivas: el aferramiento, la ira y la ofuscación. Como antídotos para subyugar estas aflicciones de la mente se han enseñado ochenta y cuatro mil métodos distintos del Dharma. En efecto, cuando aparecen los cinco objetos de los sentidos, precisamente de las formas visibles, los sonidos, los olores, los sabores y las sensaciones táctiles surgen el aferramiento, la ira

y la ofuscación. De este modo, el antídoto para vencer estas emociones conflictivas está formado por los tres cestos de las escrituras: para vencer el aferramiento se han enseñado las veintiuna mil secciones del *Vinayapiṭaka*; para vencer el ofuscamiento se han enseñado las veintiuna mil secciones del *Sūtrapiṭaka*; para vencer la ira se han enseñado la veintiuna mil secciones del *Abhidharmapiṭaka*; como antídoto para vencer los tres venenos en igual medida se han enseñado las veintiuna mil secciones del *Tripiṭaka*. Por esto, aunque se habla de ochenta y cuatro mil métodos, éstos sólo son un antídoto para subyugar los tres venenos. De hecho, los tres vehículos del análisis causal contienen las tres categorías del *vinaya*, los *sūtras* y el *abhidharma*. [...]

»Ahora voy a explicar los tres tipos de discípulo de los maestros de las tres dimensiones. Escucha, gran ser, cuál es el séquito del maestro del *dharmakāya*. Todos los seres que tienen su origen en mí forman el séquito del *dharmakāya*, que es mi esencia. Todos los *buddhas* y los seres vivos, todo cuanto existe en el mundo animado e inanimado, sin excepción alguna, forma el séquito del maestro del *dharmakāya*.

»Escucha, gran ser, ahora voy a explicarte el séquito del maestro del *saṃbhogakāya*. Todos aquellos que han superado el nivel de las cuatro prácticas basadas en la aspiración[198] y que recorren los *bhūmis*, desde el primero, el "dichoso", hasta el décimo, la "nube del Dharma", forman a continuación el séquito del maestro del *saṃbhogakāya*.

»Ahora voy a explicarte el séquito del maestro del *nirmāṇakāya*. Cuando los seguidores de las cuatro escuelas de los Mutegpa, los Murtugpa, los Gyangpenpa y los Chelwa,[199] lejos del sendero que conduce al despertar completo, reciben la potenciación de la energía de la compasión que mejor se adapta a su capacidad, éstos asumen los cuatro tipos de or-

denación: *bhikṣhu*, *bhikṣhunī*, *upāsaka* y *upāsika*. Éstos forman el séquito del maestro del *nirmāṇakāya*.

»Escucha, gran ser, ahora voy a explicarte los lugares específicos de los maestros de las tres dimensiones que tienen origen en mí. El lugar del maestro del *dharmakāya* es el palacio de "Akaniṣhṭha", la dimensión última de los fenómenos: ésta es el Akaniṣhṭha "verdadero". El lugar del maestro del *saṃbhogakāya* es la morada celeste de Akaniṣhṭha, hecha de niveles luminosos: ésta se conoce como el "lugar" de Akaniṣhṭha.[200] El lugar del maestro del *nirmāṇakāya* es el "Pico de los Buitres", morada de los siete *buddhas* y Śhākyamuni, pero puede ser también cualquier otro lugar que sea una emanación de la energía de la compasión.»

LAS ENSEÑANZAS QUE MUESTRAN LA NATURALEZA VERDADERA

11. Capítulo que muestra como la única raíz de todos los fenómenos es el bodhichitta *Kunje Gyelpo (55,1-56,6)*

«Yo soy la esencia de todos los fenómenos, nada existe fuera de mi esencia. Los maestros de las tres dimensiones son mi esencia. Los *buddhas* de los tres tiempos son mi esencia. Los *bodhisattvas* son mi esencia. Las cuatro categorías de *yoguis* son mi esencia. Incluso los tres mundos del deseo, la forma y sin forma son una manifestación de mí. Los cinco grandes elementos son mi esencia. Las seis clases de seres vivos son mi esencia. Todo cuanto es inanimado es mi esencia. Todo cuanto está vivo es mi esencia. Todos los medios y los seres que los habitan son mi esencia. Nada existe fuera de mi esencia, por esto yo soy la raíz universal: no existe nada que en

mí no esté incluido. Lo sin nacimiento, el milagro del nacimiento y la manifestación de la energía son las tres naturalezas respectivas de los tres maestros. Ésta es su condición.

»Porque los tres tiempos (pasado, presente y futuro) existen únicamente en mí, todos los *buddhas* se encuentran en la misma condición: incluso ésta es mi esencia. Porque trasciendo el dualismo entre sujeto y objeto, abarco todas las cosas como el espacio y constituyo la substancia fundamental de todos los fenómenos: mi esencia es pura conciencia total. Yo, que soy la fuente, me encuentro en el estado único y, en esta misma condición auténtica, los practicantes de los "cuatro yogas" hallan el conocimiento: ésta es mi esencia.

»Todo cuanto se manifiesta de mi Cuerpo, mi Voz y mi Mente surge de mi esencia; en ella todo se reabsorbe y no es otra cosa que mi esencia: por esto los tres mundos son mi esencia.

»Mi esencia posee cinco aspectos de los que se manifiestan cinco naturalezas: el espacio, el aire, el agua, la tierra y el fuego. Éstas son mi esencia.

»De la manifestación de mi energía surgen las cinco sabidurías manifiestas por sí mismas: aunque aparecen como las seis clases de seres vivos, incluso éstas son mi esencia. De mi esencia se manifiesta todo el universo animado e inanimado: no existe ningún fenómeno que no tenga en mí su origen.»

12. Capítulo que muestra el origen verdadero de las enseñanzas (58,2-60,5)

«A mí, que soy la fuente suprema, pura conciencia total, se me conoce como la "cima de todos los vehículos". Todos los centenares de miles de enseñanzas del *vinaya*, el *abhidharma* y los *sūtras*, así como de las distintas clases de *tantras*, todos los métodos secretos de creación y perfección transmitidos por los maestros de las tres dimensiones, emanacio-

nes mías, todos se basan en el esfuerzo. Éstos se dirigen hacia mí, que trasciendo el esfuerzo, pero aplicando el esfuerzo no consiguen verme. Por esto se me considera la cima de las enseñanzas.

»A mí, que soy la fuente suprema, pura conciencia total, se me conoce como el corazón de todos los vehículos. En realidad, los tres vehículos por los que los tres maestros conducen a los discípulos son el vehículo único del significado verdadero: el vehículo universal que es el nivel de la pura conciencia total. Éste es el corazón de todos los vehículos de realización.

»Disipando la oscuridad de la ignorancia, hago resplandecer la luz de la gran sabiduría. De hecho, al ignorar que todos los fenómenos de la existencia son precisamente la condición natural del despertar, los seres se encuentran envueltos en la densa tiniebla de las concepciones erróneas. Mostrándoles que todo cuanto existe mana de la fuente suprema, pura conciencia total, gracias a mí reconocen esta condición. Así, disipando la oscuridad de los conceptos y los juicios analíticos, hago resplandecer la luz de la gran sabiduría manifiesta por sí misma. Por esto se me conoce como aquel que elimina la oscuridad de la ignorancia y hace resplandecer la luz.

»¡Escucha, gran ser! Desgarrando la red del pensamiento conceptual, rompo la cadena de las emociones conflictivas.

»Aquellos que siguen los vehículos basados en la causa y el efecto [poseen distintos puntos de vista en cuanto a la naturaleza] de la existencia: [los *śhrāvakas*] la consideran un veneno y crean la noción de "renuncia"; [los *bodhisattvas*] la consideran un objeto del aferramiento mental y crean el principio del no aferramiento basado en la noción de las dos verdades; [en el Kriyā] la ven como algo que hay que purificar y, a través de las tres purezas, las iniciaciones y las acciones milagrosas, crean la consideración de que [la divinidad]

es el señor y [el practicante] es el siervo; [los seguidores del Mahāyoga, aunque consideran que] la naturaleza de la mente es pura, creen que hay que realizarla a través de las "cuatro etapas del acercamiento y la realización". Pero yo, la fuente suprema, pura conciencia total, desgarrando los conceptos que presuponen la existencia de algo fuera de mí, rompo la cadena de las emociones conflictivas que surgen de los pensamientos analíticos.

»¡Escucha, gran ser! Realiza mi naturaleza, la fuente suprema que es pura conciencia total. ¡Enseña que todos los fenómenos de la existencia sólo son yo mismo! Si transmites estas enseñanzas mías, todos tus discípulos realizarán mi naturaleza y llegarán a ser esta naturaleza misma. En ese punto ya no será necesario abandonar o rechazar nada, ni practicar para progresar a partir del principio de las dos verdades. Ya no será necesario cumplir las reglas de pureza, ni potenciarse mediante las tres purezas, ni siquiera generar con esfuerzo las tres contemplaciones para obtener un resultado. Porque todo ya es completo en mí, que soy la fuente, todo se encuentra en un estado de absoluta igualdad: porque yo soy igualdad, no es necesario emprender ninguna acción para producir otra igualdad.»

13. Capítulo que explica la naturaleza de la mente (64,3-64,7)

«Cuando los seres de los tres mundos ven que su mente es la condición fundamental, no permanecen más en el nivel en el que el despertar es una mera palabra e, inmediatamente, alcanzan el *yoga* supremo. [Por el contrario], por mucho que se les desvele [el significado verdadero], los infortunados que no poseen el *karma* apropiado no pueden comprender, al igual que alguien que deseara en vano obtener una joya

preciosa puliendo un trozo de madera. Para los afortunados practicantes del *yoga* supremo que poseen el *karma* apropiado no existe punto de vista, ni compromiso, ni acción espiritual, ni niveles de realización, ni sendero, ni la intención de alcanzar el despertar por el bien de los demás, ni reflexión en la causa y el efecto, ni práctica meditativa, ni antídotos. Éstos ven que ni lo absoluto ni lo relativo existen y, de este modo, entienden la condición fundamental de la mente. Aquí radica la gran necesidad [de estas enseñanzas].»

14. Capítulo que impone el secreto hacia aquel que no es apto (66,2-66,6)

«Si mi naturaleza tuviera que mostrarse por compasión a los seres de los tres mundos que tienen su origen en mí, las enseñanzas de los tres maestros no existirían y, como consecuencia, todos los fenómenos que se manifiestan de mí ya no podrían llamarse las "condiciones perfectas". Así pues, yo, la fuente suprema, desvelo mi naturaleza mostrándomela a mí mismo. Yo, la fuente, no transmito mis enseñanzas a los discípulos de los maestros que se manifiestan de mí. Como yo soy la fuente y el *yoga* supremo, mi naturaleza debe mostrarse [a aquellos que lo entienden así].»

15. Capítulo sobre la manifestación de las tres naturalezas (71,7-73,6 [...] 75,3-76,5)

«Todos los fenómenos que se perciben y la condición real de la propia mente son uno desde el origen. Así pues, a este respecto, no alimentes ideas que son las propias de aquellos que siguen los vehículos basados en la causa y el efecto. Cuando se examina la condición fundamental de la propia mente, sólo aparece la naturaleza del despertar. Sin embargo, algunos uti-

lizan la expresión "relativo" para aquello que se manifiesta y "absoluto" para aquello que no se manifiesta, o bien afirman que lo relativo y lo absoluto, inseparables, son la única verdad. Pero no existe ninguna verdad "real", y es precisamente el hecho de considerar algo como "real" lo que es "ilusión".

»Desear la felicidad es la enfermedad del aferramiento, sólo si no se tiene deseo se puede ser feliz. No se realiza el despertar intentado obtenerlo mediante el esfuerzo: éste se presenta espontáneamente cuando se permanece en el estado natural, sin buscar nada. Por esto permanece en el estado natural sin buscar, ¡sin conceptos! Aunque se utilice el nombre de "despertar" para indicar la naturaleza verdadera, esto no significa que exista concretamente un "despertar". Si alguien cree lo contrario, [que intente buscar] el despertar: aparte de la dimensión de la realidad fundamental, no hallará nada. Por esto, en lugar de fijarse en el despertar, hay que comprender la propia mente más allá de la acción. Cuando se examina la propia mente no se encuentra nada pero, al mismo tiempo, hay una claridad que siempre está presente. Ésta no se manifiesta como algo concreto, porque su esencia lo abarca todo: ésta es la forma en la que se presenta su naturaleza.

»Aquellos que siguen los vehículos de la causa y el efecto, al no creer en esto, rechazan, bloquean, se esfuerzan y practican de tantas formas distintas, que se desvían de la condición natural de no acción de la propia mente. Como uno que dejara en casa todas sus pertenencias y luego se fuera a un lugar remoto a buscarlas, éstos descuidan la felicidad de la no acción y emprenden el compromiso del esfuerzo: no hay una enfermedad peor que ésta.

»La concentración sin distracción es la estaca del sujeto.[201] Sin embargo, para lo que existe desde siempre no existe ni siquiera la posibilidad de distraerse. El método engañoso que aspira a desarrollar una concentración sin distracción

constituye la enseñanza provisional para los que siguen los vehículos de la causa y el efecto. La imposibilidad de distraerse de la condición original destruye todos los antídotos basados en el esfuerzo.

»Cuando estas enseñanzas mías se explican a los discípulos de aquellos que enseñan el principio de causa y efecto, éstos afirman obstinadamente que el "resultado" debe provenir de una causa y, como consecuencia, para "obtener" el despertar desean alcanzar un estado de concentración. Pero, de este modo, abandonan la condición natural no modificada.

»El estado auténtico, no modificado, es la esencia verdadera de todo y no existe ningún despertar aparte de esta condición natural. El "despertar" es sólo una palabra con la que se designa la "condición natural", la propia mente, y precisamente esta mente no modificada es el *dharmakāya*. Aquello que nunca ha sido modificado es aquello que nunca ha nacido y lo verdaderamente "sin nacimiento" no puede buscarse o realizarse con el esfuerzo. Buscando y esforzándose no se realiza aquello que trasciende la acción. [...]

»¡Escucha, gran ser! Mi esencia se manifiesta de este modo como el estado del despertar de las "cinco grandezas" [*che ba lnga*].

»Mi naturaleza, la condición fundamental que hace aparecer el mundo animado e inanimado, se manifiesta en todas partes de forma directa. Sin tener que realizar ninguna acción, es el estado original del despertar. Sin tener que esforzarse mediante una práctica, es una cualidad[202] siempre presente. Ésta es la "grandeza" de la manifestación directa del despertar.

»La manifestación de mi esencia es el corazón más íntimo de cada cosa, y por esto es su substancia última. Sin tener que realizar ninguna acción, es el estado original del despertar. Sin tener que esforzarse mediante una práctica, es una

cualidad siempre presente. Ésta es la "grandeza" del despertar a la totalidad del propio estado.

»La manifestación de la condición sin nacimiento que trasciende los límites de los conceptos, desde siempre más allá de la consideración de sujeto y objeto, es la dimensión última de los fenómenos. Sin tener que realizar ninguna acción, es el estado original del despertar. Sin tener que esforzarse mediante una práctica, es una cualidad siempre presente. Ésta es la "grandeza" del despertar a la dimensión última de los fenómenos.

»Aquello que yo realmente enseño se revela a través del ejemplo, el significado y el signo [de la experiencia]. El significado de la condición real se indica mediante el ejemplo del cielo y se valida con la experiencia de la pura conciencia total. Así, para ofrecer certitud a aquellos que se encuentran afligidos por la duda, a través del ejemplo, el significado y el signo [de la experiencia] se valida la naturaleza del despertar. [Ésta es la grandeza del despertar que prueba su propia naturaleza].

»Aunque la condición de mi naturaleza se manifiesta a todos, no se percibe tal cual es en sí. [Éste es el significado de *teshinñi* o "tal cual es en sí":] *te* designa la naturaleza verdadera; *shin* significa que ésta no puede modificarse; *ñi* se refiere a la esencia última. En la condición natural, "tal cual es en sí", no tiene sentido querer afirmar la existencia de los *buddhas* de los tres tiempos y negar la de los seres de los tres mundos. Al no ser posible ningún concepto o juicio, yo enseño la "grandeza" de la absoluta inexistencia del despertar.»

16. Capítulo del consejo a Sattvavajra (77,3-77,7)

«Como yo, la fuente, estoy perfectamente realizado desde el origen, ¡no enseñes que es necesario actuar! Si les enseñas

a tus discípulos que es necesario actuar, éstos se verán afectados por la enfermedad del esfuerzo, no permitirán que se manifieste la sabiduría manifiesta por sí misma y caerán en el defecto de querer corregir la pura conciencia total y modificar la condición fundamental. De este modo, todos estos defectos esconderán la cualidad natural. Cuando la verdad se falsifica con el engaño y la mentira, resulta inútil esforzarse para realizar lo que precisamente trasciende la acción. ¡Sattva, compréndeme a mí, que soy la fuente! Todos los fenómenos que de mí se originan son desde siempre la condición natural de la sabiduría manifiesta por sí misma.»

17. Capítulo sobre las reliquias (79,2-79,3)

«¡Escucha, gran ser! Los *buddhas* de los tres tiempos veneran mis restos mortales y mis reliquias, observando su mente continuamente. El beneficio de ello es que, alcanzando la inseparabilidad, todos los fenómenos recibirán la potenciación de la fuente suprema.»

18. Capítulo que muestra como mediante la búsqueda no se puede obtener la realización (79,4-80,2 [...] 80,4-80,5])

«¡Escucha, gran ser! Todo cuanto existe en el mundo animado e inanimado se manifiesta como mi naturaleza, es puro en la dimensión última de los fenómenos y emana de múltiples formas con el fin de servir de enseñanza. Las distintas manifestaciones de las tres dimensiones enseñan los tres vehículos y, de este modo, satisfacen a aquellos que se basan en la causa y el efecto. Pero cuando ya no se depende más de un objeto pasado, uno ya no se esfuerza en trabajar con la causa ni desea más su fruto. Este estado más allá del deseo permi-

te la realización espontánea de la perfección intrínseca: es inútil crear aquello que ya existe desde el origen.

»Como todos los fenómenos son la condición natural inamovible, no tiene sentido querer obtener esta "condición natural". Como todos los fenómenos son perfectos de forma natural y espontánea, ningún *buddha* realizado de los tres tiempos ha dicho jamás que sea necesario basarse en el esfuerzo para obtener algo. La forma de meditar que presupone la "búsqueda de algo" no permite la realización sino que, al contrario, se convierte en la más grave de las enfermedades para la contemplación. [...]

»¡Gran ser, escucha! Las enseñanzas que sostienen la posibilidad de realizarse buscando algo fuera, se transmiten a aquellos que siguen los vehículos basados en la causa y el efecto. Para éstos, la "condición real de la existencia" proviene, pues, de la consideración dualista de una "existencia" separada de su "condición real", por lo que buscan su propia "existencia" sin poder encontrarla.»

19. Capítulo sobre la perfección intrínseca que trasciende la búsqueda (81,2-81,7)

«¡Escucha, gran ser! De mi naturaleza pura y completa se manifiestan sin esfuerzo y espontáneamente perfectas las tres dimensiones que son el corazón de todos los seres que han despertado. Mi esencia no modificada se manifiesta como la dimensión del *dharmakāya*, mi naturaleza no modificada se manifiesta como la dimensión del *saṃbhogakāya*, mi energía se manifiesta como la dimensión del *nirmāṇakāya*. Estas tres dimensiones no son el resultado de una búsqueda y un esfuerzo.

»¡Escucha, gran ser! Las tres dimensiones están contenidas en mí, la fuente. La esencia, la naturaleza y la energía de cualquier fenómeno existente constituyen la condición fun-

damental de mis tres dimensiones. Aparte de mí y de mi condición fundamental no existe nadie que alabar como un "*buddha*" ni, por el contrario, nadie que denigrar como un "ser común": la condición fundamental es la igualdad del estado no conceptual.

»No existe nada aparte de esto y ningún *buddha* jamás ha recibido de mí, la fuente, unas enseñanzas superiores a éstas. Yo mismo, la fuente suprema de la que todo mana, aparte de esta condición de igualdad más allá de los conceptos, no tengo absolutamente nada más que enseñarme a mí mismo.»

20. Capítulo que enseña como todos los fenómenos tienen origen en el bodhichitta *Kunje Gyelpo (82,2-83,3 [...] 84,1-84,2)*

«De todo cuanto existe yo soy la esencia. De todo cuanto existe yo soy el germen. De todo cuanto existe yo soy la causa. De todo cuanto existe yo soy el tronco. De todo cuanto existe yo soy el fundamento. Yo soy la raíz de la existencia. Soy la "esencia" porque contengo todos los fenómenos. Soy el "germen" porque hago nacer todas las cosas. Soy la "causa" porque todo emerge de mí. Soy el "tronco" porque de mí brotan las ramificaciones de todos los hechos. Soy el "fundamento" porque todo reside en mí. Se me llama la "raíz" porque soy todas las cosas.

»¡Escucha, gran Sattvavajra! De mis tres naturalezas no modificadas, yo, que soy la fuente suprema, pura conciencia total, se dice, aunque sólo como mera designación verbal, que surgen las tres dimensiones. En realidad, aunque se manifiesten tres dimensiones, éstas no son algo distinto de la condición fundamental.

»Yo, la fuente, pura conciencia total, estoy más allá del nacimiento y el dualismo entre sujeto y objeto: por esto se

habla del "*dharmakāya*" sin nacimiento. Pero, en realidad, el *dharmakāya* sólo es un nombre y no es algo distinto de la condición natural.

»Cuando yo, la fuente, pura conciencia total, manifiesto mi naturaleza, se habla de *saṃbhogakāya*, aunque sólo se trata de un nombre: el *saṃbhogakāya*, en realidad, no es algo distinto de la condición natural.

»Cuando yo, la fuente, pura conciencia total, manifiesto mi potencialidad de energía, de la condición no modificada de esta energía se dice que aparece el *nirmāṇakāya*, aunque sólo se trata de un nombre: el *nirmāṇakāya*, en realidad, no es algo distinto de la condición natural. [...]

»Yo soy la fuente primordial, pura conciencia total. Incluso todo cuanto se manifiesta de mí es pura conciencia total. "Pura" porque mi esencia es completamente pura desde el origen; "total" porque yo lo abarco todo desde siempre; "conciencia" porque mi esencia es la claridad, la conciencia desde siempre.»

LAS ENSEÑANZAS MÁS ALLÁ DE LA CAUSA Y EL EFECTO

21. Capítulo que explica los motivos (84,6-84,7 [...] 85,3-85,4 [...] 86,4-86,5)

«¡Escucha, gran Sattvavajra! Yo soy la fuente suprema de todo cuanto existe. Yo soy el padre y la madre de los maestros de las tres dimensiones. Yo soy el progenitor de todos los *buddhas* de los tres tiempos. [...]

»Yo, la fuente suprema, soy pura conciencia total. La pura conciencia total es la gran perfección primordial. La gran perfección trasciende la causa y el efecto desde el origen. [...]

»La naturaleza verdadera de la conciencia no puede expresarse con palabras, pero puesto que, si no se explica, ésta no se revela, se indica diciendo que no es algo visible y que no puede representarse. Si no se hiciera esto, nadie comprendería la propia mente y se continuaría actuando con esfuerzo. Por esto se dice que "está más allá de la explicación".»

22. Capítulo sobre el estado más allá de los conceptos: el Gran garuḍa en vuelo (87,2-91,6)

Entonces, la fuente suprema, pura conciencia total, para hacer posible mantener la mente en su condición natural, enseñó este *lung* fundamental, origen de las enseñanzas más allá de la acción:[203]

«¡Escucha, gran Sattvavajra! El estado de la no acción, como el espacio, no se puede localizar. El sendero del Dharma del estado sin pensamientos, sin lugar ni soporte, surge de un deseo sutil ligado a la intención, por lo que esta meditación todavía conceptual no alcanza en absoluto el *dharmakāya*, puesto que la sabiduría manifiesta por sí misma es la ausencia de pensamientos presente de forma natural en todo.

»Así pues, la sabiduría manifiesta por sí misma es el verdadero estado no discursivo, la condición natural presente en todo. Ésta no se aferra a la noción de no acción, como si fuera un objeto, ni necesita antídotos que la corrijan.

»Aunque uno intentara buscar la esencia fundamental a través de [los doce nexos de] la interdependencia,[204] el estado no discursivo no tiene forma, por lo que uno accede a él sólo permaneciendo sin conceptos. Como la esencia se manifiesta naturalmente, sólo ésta puede ser el *dharmakāya*.

»La esencia se encuentra más allá de todas las partes y divisiones posibles del átomo. De este estado no conceptualizable surge espontáneamente la sabiduría de las cualidades:

ésta es la esencia de la apertura completa en la que el estado discursivo está presente de forma directa. Aquel que entra en este sendero puro obtiene la igualdad suprema.

»Porque este estado es inmutable y no está sujeto a transformación, no hay lugar para el aferramiento. Del mismo modo, como no existe ningún objeto, no hay ni siquiera lugar para la mente. Aquellos que se agarran al deseo de obtener una realización concreta siempre meditan en una causa, pero el estado de igualdad no proviene del placer de aferrarse a una meditación así.

»Porque la dimensión única [de la pura conciencia total] lo abarca todo, no hay que añadir nada. Como [la sabiduría manifiesta por sí misma] no tiene límites, no hay que sacar nada de la dimensión última de los fenómenos.

»La manifestación de la naturaleza última no produce ninguna exaltación en especial: todo se encuentra de forma natural en el estado de la gran sabiduría. No hay nada maravilloso que ver: [la naturaleza] no es un objeto que pueda verse u oírse y, además, trasciende todas las definiciones.

»Aquello que se considera "Dharma" y aquello que se considera "no Dharma" siempre está unido: no existe ninguna realidad absoluta ni una dimensión superior. Juzgando el sendero del despertar en términos de ilusión y no ilusión no se obtiene nada. La sabiduría manifiesta por sí misma trasciende los límites de las palabras. En la condición de expansión primordial de la totalidad del propio estado, los pensamientos surgen como si fueran sombras. No es inexistente en tanto que esta inexistencia posee un núcleo que se manifiesta. No es vacuo en tanto que esta vacuidad posee su propia dimensión. Cuando uno se acuerda de la naturaleza del cielo, incluso sin pretenderlo, se obtiene la dicha que trasciende la acción y que está presente desde el principio. No se trata de un objeto que pueda conceptualizarse, pero la sa-

biduría se manifiesta [de esta condición]. Algunos maestros del pasado, concentrando sus mentes [en su objeto de meditación] con aferramiento, se han visto atrapados en el tormento del esfuerzo y el compromiso. La omnisciencia sólo emerge cuando uno entra en el sendero de la esencia; cuando se conceptualiza la condición "tal cual es en sí", la meditación se vuelve conceptual.

»Desear la beatitud es la enfermedad del aferramiento: si no se cura con la eficaz medicina de la ecuanimidad inamovible, incluso las causas del renacimiento en los estados superiores se ven manchadas por las emociones conflictivas.

»La grave enfermedad de aquellos que emprenden un sendero que no lo es, les lleva a querer alcanzar un objetivo, al igual que un ciervo que persigue un espejismo. Pero nunca alcanzarán su objetivo, ni siquiera buscándolo por los tres mundos. De hecho, aunque así se alcance el nivel de alguno de los diez *bhūmis*, la esencia del despertar permanece obstaculizada.[205]

»La sabiduría instantánea más allá de todos los pensamientos es como una joya preciosa que proviene de todos los maestros. No puede objetivarse, y sin necesidad de cambiar, por su propia naturaleza, satisface completamente todos los deseos. Si se la examina no se encuentra nada, pero si se la deja tal cual es, entonces es la fuente de todas la cualidades. Aunque no aparece de forma visible, se muestra en todos los aspectos de la manifestación. Aquel que es capaz de enseñar sin el dualismo entre uno y los demás es un tesoro precioso porque, entonces, enseña de forma altruista y compasiva el objeto universal de la realización.

»No se mueve de uno mismo, aunque no hay nada que buscar en uno mismo. No es algo a lo que aferrarse o a lo que aspirar. En el estado más allá del entrar y el salir no es necesario actuar [intencionadamente] por el bien de los se-

res a través del altruismo y la compasión: todo sucede de forma natural.

»Deseando la felicidad uno se aleja de ella, porque la felicidad ya está presente y buscarla es como si la felicidad se buscara a sí misma. Al no reconocer la esencia del despertar, uno se dirige hacia algún objeto externo que afirmar, pero si se sigue esta dirección no se ve el despertar.

»Como en realidad no existe ningún "despertar" [en tanto que un fenómeno separado], ni siquiera existe su nombre. Enseñar el despertar y denominarlo con este nombre es un error. Esperar obtener el despertar del exterior es un camino equivocado. De todos los fenómenos que se manifiestan, [en la naturaleza verdadera] no existe ninguna forma ni ningún átomo. Perfecta, más allá del aferramiento, serena, carente de materialidad y no limitada por una forma, la naturaleza del gran néctar no puede aferrarse con los conceptos.

»¡Inmensa, grandiosa, existencia completa, antídoto para aquellos que siguen los vehículos menores!

»Sin embargo, uno no debe aferrarse al concepto de "grandioso", porque [la naturaleza] trasciende las nociones de grande y pequeño. Las palabras de las escrituras y sus comentarios, ligadas a los conceptos, son como los dibujos de un prestidigitador. La oscuridad de la sabiduría del entrar y el salir [no] permite el nacimiento [de la verdadera sabiduría]. Éste es el vehículo supremo.

»Esta naturaleza, que lo deja todo y todo lo conserva, está más allá del deseo y el aferramiento. No produce ni una pizca de autocomplacencia: como un *garuḍa* en vuelo, no se preocupa de nada, no teme perder nada ni desea obtener nada.

»Aquello que desde el principio es como el océano, produce la diversidad de los fenómenos. Sus cualidades son infinitas como el espacio y no tienen ningún lugar definido del

que manar. Tan pronto [se comprende] la esencia del despertar, se manifiesta la suprema contemplación: la visión se vuelve vasta como el océano y el estado no discursivo inmenso como el cielo. La esfera de la experiencia de Samantabhadra no conoce ni nacimiento ni transformación.

»Los doce nexos causales [de la interdependencia] son una explicación creada en beneficio de aquellos que se encuentran en la ilusión: ¡que los sabios lo sepan! Aunque aparecen seis clases de seres, éstos no son más que el sendero primordial. Si los distintos goces se impregnan de compasión, en cualquier objeto de placer se goza la esencia del despertar. Los carniceros, las prostitutas, los criminales de los cinco delitos más graves, los parias, los desheredados, todos ellos son completamente la substancia de la existencia y nada distinto de la gran beatitud.

»Puesto que todos los fenómenos son así, ésta es la verdadera naturaleza de la existencia. Pensar que la realidad puede buscarse a sí misma, que el cielo puede buscarse a sí mismo y que puede existir una realidad "externa", es una acción tan inútil como intentar apagar un fuego con más fuego.

»Esta esencia del estado no discursivo no se esconde a la mente de nadie. En todo aquel que experimenta la esencia del despertar sin actuar, se hace presente de forma natural en todas las circunstancias.»

23. Capítulo que explica el estado de la mente que es como el cielo: el punto de vista libre de objeto de referencia (92,1-92,4)

«¡Escucha, gran ser! Porque todo cuanto se manifiesta a la percepción es la propia pura conciencia total, no existe ningún objeto para el punto de vista. Porque todo se encuentra en el estado no discursivo, todo es igualdad. Ésta es la condi-

ción del cielo y esto recibe el nombre de "*yoga*", [el conocimiento de la condición verdadera].

»Cuando se perciben los objetos de los cinco sentidos en su claridad natural, sin juzgarlos, éstos también son la condición del cielo: el *yogui* permanece en este estado.

»Cuando se intenta examinar el sentido absoluto a través de palabras y letras y, luego, se reconoce que lo absoluto no puede examinarse de este modo, se permanece en la condición natural del estado no discursivo: ésta es también la condición del cielo.

»Como el cielo, esta realidad, que no puede ser objeto del pensamiento, existe desde el principio.»

24. Capítulo sobre la condición inmutable de la perfección más allá de la acción (92,6-93,6)

«Éstos son los modos de ser de Samantabhadra, la naturaleza de la mente. Al ser pura conciencia total, es la esencia última de todos los fenómenos: aquel que la realiza es la fuente suprema. La fuente suprema no conoce transformación por esto se llama "inmutable".

»Al ser la dimensión del *dharmakāya,* trasciende todos los conceptos ligados al dualismo entre sujeto y objeto. Aquello que está más allá del sujeto y el objeto no conoce transformación.

»Al ser la dimensión del *saṃbhogakāya,* posee los cinco goces de los sentidos y, por lo tanto, es la condición perfecta que cumple todos los deseos.

»Al ser la dimensión del *nirmāṇakāya,* asume cualquier forma necesaria para estar en contacto con los seres y, por lo tanto, es la condición perfecta de los factores necesarios, inmutable en los tres tiempos.

»Todos los fenómenos son como el cielo: su condición natural posee la característica propia del cielo. Ésta es tam-

bién la condición natural de las tres dimensiones: todo se encuentra en esta naturaleza. Ningún fenómeno que aparece a la percepción puede modificarse de su estado auténtico.

»En el pasado, nadie que haya emprendido el sendero ha alcanzado su destino mediante la búsqueda y el esfuerzo. Nadie que haya emprendido una acción ha obtenido el resultado. Practicando con esfuerzo, nadie se ha realizado. Nada puede modificarse de la condición natural; todo se encuentra en ella.»

25. Capítulo que muestra que la propia mente es el maestro (93,7-96,3)

«¡Escucha! la pura conciencia total de todos los seres de los tres mundos, sin excepción, es el maestro verdadero. Para aquellos que, después de cientos y miles de *kalpas,* no han comprendido que la propia mente es el maestro, yo, la fuente suprema, me manifiesto como el maestro de la mente: ¡escucha estas enseñanzas!

»Yo, la fuente suprema, de la pura conciencia total que es la causa universal, emano los cinco elementos, la naturaleza de la mente. Así surgen los cinco maestros de la pura conciencia total. En la dimensión del *saṃbhogakāya*, las enseñanzas se transmiten a través de la propia naturaleza: el maestro es la propia esencia verdadera.

»El maestro del *saṃbhogakāya* no juzga el estado fundamental, ni comunica nada externo que tenga que conceptualizarse. Los cinco maestros de la pura conciencia total enseñan todos ellos la naturaleza verdadera de la realidad.

»La sabiduría primordial de la pura conciencia total se manifiesta como maestro en la forma del elemento tierra, y no enseña mediante palabras y letras: comunica directamente su naturaleza. Sin juzgar en términos de sí mismo y lo otro,

muestra el estado no discursivo de la ecuanimidad. Los seres de los tres mundos, cuando lo comprenden, son iguales a los *buddhas* y realizan sin esfuerzo aquella realidad que antes era objeto de su esfuerzo.

»La sabiduría primordial de la pura conciencia total se manifiesta como maestro en la forma del elemento agua, y no enseña a través de palabras y letras: comunica directamente su naturaleza. Sin juzgar en términos de sí mismo y lo otro, muestra el estado no discursivo de la ecuanimidad. Los seres de los tres mundos, cuando lo comprenden, son iguales a los *buddhas* y realizan sin esfuerzo aquella realidad que antes era objeto de su esfuerzo.

»La sabiduría primordial de la pura conciencia total se manifiesta como maestro en la forma del elemento fuego, y no enseña a través de palabras y letras: comunica directamente su naturaleza. Sin juzgar en términos de sí mismo y lo otro, muestra el estado no discursivo de la ecuanimidad. Los seres de los tres mundos, cuando lo comprenden, son iguales a los *buddhas* y realizan sin esfuerzo aquella realidad que antes era objeto de su esfuerzo.

»La sabiduría primordial de la pura conciencia total se manifiesta como maestro en la forma del elemento aire, y no enseña a través de palabras y letras: comunica directamente su naturaleza. Sin juzgar en términos de sí mismo y lo otro, muestra el estado no discursivo de la ecuanimidad. Los seres de los tres mundos, cuando lo comprenden, son iguales a los *buddhas*, y realizan sin esfuerzo aquella realidad que antes era objeto de su esfuerzo.

»La sabiduría primordial de la pura conciencia total se manifiesta como maestro en la forma del elemento espacio, y no enseña a través de palabras y letras: comunica directamente su naturaleza. Sin juzgar en términos de sí mismo y lo otro, muestra el estado inseparable.

»Estos maestros que se manifiestan a todos los seres de los tres mundos enseñan a través de su naturaleza: ¡gracias a ellos todos realizarán la comprensión!

»Porque todos habéis sido creados de mí, vosotros, los seres de los tres mundos, sois mis hijos, iguales a mí, la fuente suprema. Vosotros sois yo, inseparables de mí, por esto me manifiesto a vosotros y, a través de los cinco maestros de mi naturaleza, enseño el estado único de las cinco esencias [de los elementos]. Yo soy el estado único, la fuente suprema: ¡vosotros también lo sois y debéis estar seguros de ello!

»¡Escuchad, seres de los tres mundos! Si yo no existiera, vosotros tampoco existiríais. Si vosotros no existierais, los cinco maestros no se manifestarían y las enseñanzas del estado no discursivo no se transmitirían.»

26. Capítulo que muestra como la perfección más allá de la acción no es algo en lo que meditar: el Oro puro en la roca *(96,5-98,6)*

«¡Escucha, gran ser! La pura conciencia total que trasciende el pensamiento y la explicación es la lámpara de todos los maestros, por esto se la alaba en lo más alto. Al ser la esencia de las enseñanzas, es igual a Mañjuśhrī. Más allá de la acción, espontáneamente perfecta, es beatitud natural.

»Es la base de la moral y de todas las infinitas conductas que conducen al sendero de la liberación. Es el sendero universal, madre de todos aquellos que han despertado. Si no existiera, no habría un sendero, por esto yo soy el sendero supremo de la liberación.

»El sendero universal es sutil y difícil de comprender. No discursivo, está más allá de los conceptos. No puede localizarse en un lugar, ni objetivarse en un objeto. No puede concebirse en un límite; trasciende todos los pensamientos. Las

palabras no lo penetran, no pertenece al campo de la experiencia sensorial de las formas y los colores. Es difícil de enseñar y examinar, no hay nada concreto en él que pueda definirse. Algunos ascetas del pasado, víctimas de la enfermedad del aferramiento a la meditación y la creencia de tener que basarse en las palabras limitadas del maestro, siguieron los conceptos como un ciervo que persigue un espejismo. Pero el sendero verdadero no puede indicarse con las palabras. Yo mismo me equivocaría si intentara enseñar la realidad.

»Puro e impuro son indivisibles, se hallan integrados indisolublemente. En efecto, la oscuridad de la sabiduría que no distingue nada y la lámpara de la claridad que todo lo ilumina sin obstáculo alguno, ambas están más allá del pensamiento. Así pues, la condición sin agitación es, de forma natural, la contemplación suprema: "ver realmente" significa ver que no hay nada que ver, éste es el llamado "ojo de la omnisciencia".

»No aceptar ni rechazar nada es la "vastedad de la igualdad suprema que no conoce ni centro ni confines". Igualmente, la mente y sus predisposiciones kármicas están indisolublemente integradas, por lo que todos los fenómenos que se manifiestan y que son objeto de nuestros conceptos son como nuestros ornamentos. Por esto no debemos ni rechazarlos ni abandonarlos, sin juzgar, ¡podemos gozarlos!

»Del mismo modo, [aunque uno haya realizado] continuamente actos negativos repudiados por todos, como las cinco emociones conflictivas y los cinco crímenes, al entrar en el sendero de la pureza uno obtiene la suprema igualdad y ya ni siquiera tiene que renunciar a las mujeres ni a nada. En cambio, aquellos que creen en la lógica de la historia y su significado y, de este modo, actúan según una conducta limitada como resultado de la estabilización de las tres contemplaciones, se desvían de las enseñanzas más allá del esfuerzo y permanecen en la confusión.

»Sin embargo, la esencia de la gran sabiduría manifiesta por sí misma no conoce ni agitación ni cambio, y trasciende toda definición. Es el néctar de la perfección natural que derrota el sufrimiento del esfuerzo. La perfección que trasciende la acción es la condición natural.

»¡Escucha, gran ser! Como todos los fenómenos son la naturaleza de la pura conciencia total, que es la esfera inmensa, no hay nada que expandir ni unificar, no existe ni nacimiento ni cesación: sin bloquear nada, ésta es la condición natural. La esencia de este estado no discursivo existe desde siempre como el cielo, más allá de cualquier palabra y pensamiento.»

27. Capítulo que muestra la dimensión pura de la no acción (= la Gran potencialidad*)*

«¡Escucha, gran ser! Voy a explicarte por qué todos los fenómenos, al ser una manifestación mía, desde el origen son la dimensión pura de la vacuidad. El mundo externo e interno, todo es la dimensión de vacuidad del ser primordial. Esta esfera de pureza original no conoce la dualidad entre *buddhas* y seres vivos. ¿Cómo podría entonces mejorarse a través del antídoto de un sendero? Puesto que no puede ser objeto del esfuerzo o la intención, es la realidad primordial de la perfección intrínseca que trasciende la acción. Todos los conceptos y juicios son en sí la pureza de la dimensión de vacuidad no dual. ¿Cómo se podría engañar a esta dimensión con el comportamiento infantil de aquellos que siguen los conceptos?

»La beatitud de la no dualidad está a disposición de todos los seres, e incluso los senderos erróneos basados en el análisis no son distintos de este sendero universal. Reconociendo la igualdad, se es el señor de los que han despertado. Pensar en términos de "yo" y "mío" es el sendero erróneo de los *mu-*

tegpas. Aquellos que siguen este sendero conceptual, engañados por personas ignorantes, nunca llegarán a su destino, nunca comprenderán. Si la naturaleza de la existencia se busca a sí misma, ¿podrá jamás encontrarse? Lo que enseñan estos maestros, no cualificados e iguales a los simios, está contaminado por una comprensión errónea acerca de las enseñanzas y el sendero. Por esto, un maestro verdadero, como el mineral que permite separar el oro de la roca, es un tesoro precioso de incalculable valor digno de seguir.»

28. Capítulo que muestra como con la búsqueda no se puede encontrar la perfección inmutable más allá de la acción (100,2-100,3 [...] 102,1-102,5)

«¡Escucha, gran ser! Mi naturaleza no cambia nunca de su dimensión de vacuidad, mi sabiduría es inmutable como el cielo, mi ser es inmutable por naturaleza, mi mente es la esencia inmutable de todo cuanto existe. [...]

»¡Escucha, gran ser! Como el fundamento universal no conoce cambio alguno en su dimensión de vacuidad, esta dimensión no puede transformarse. Los maestros de las tres dimensiones, que intentan transformar esta vacuidad, enseñan a sus discípulos la meditación para permanecer en el estado calmo: esto es lo que se llama "enseñanzas provisionales". Sin embargo, del mismo modo que el cielo no conoce cambio alguno y si éste intenta convertirse en "cielo", no lo conseguirá nunca, igualmente la naturaleza de los seres no conoce tampoco cambio alguno y, si los seres intentan convertirse en su propia naturaleza, no lo conseguirán nunca. En efecto, la naturaleza de la mente no conoce cambio alguno y, si ésta intenta realizarse a sí misma, no lo conseguirá. Por esto, la meditación que intenta transformar aquello que no puede cambiar presupone la esperanza en un tiempo futuro:

porque se basa en el deseo y depende del tiempo, se convierte en una meditación desesperada. No es en absoluto esto lo que yo entiendo por "enseñanzas definitivas".»

29. Capítulo sobre la relajación en el estado auténtico (102,7-103,1 [...] 103,6-105,7)

«¡Escucha, gran ser! Yo soy la fuente suprema, pura conciencia total. Todos los fenómenos son yo mismo, y todo se encuentra desde el origen en la condición auténtica de mi naturaleza. [...]

»¡Escucha! Como yo me encuentro en la condición auténtica, todos los fenómenos se liberan en la naturaleza fundamental. El maestro, sin tener que modificar nada, se libera en la naturaleza fundamental. El séquito de los discípulos, sin tener que modificar nada, se libera también en la naturaleza fundamental.

»¡Escucha! Puesto que todo se libera por sí mismo, no sirve de nada corregir la postura del cuerpo, ni visualizar una divinidad. No sirve de nada corregir la voz o las palabras. No sirve de nada corregir la mente con la meditación. Corrigiendo no se puede encontrar la condición auténtica y, si no se encuentra la condición auténtica, uno no se puede liberar. De este modo no se obtiene el estado de igualdad de la naturaleza fundamental.

»¡Escucha, gran ser, esto que te estoy explicando! La pura conciencia total, fuente suprema, desde el origen se encuentra en la condición auténtica que lo trasciende todo. Sin embargo, las distintas tradiciones con sus respectivos puntos de vista no saben relajarse en esta condición. La gran perfección, la fuente de todo, desde siempre es la condición auténtica.

»Sin embargo, los *śhrāvakas* y los *pratyekabuddhas*, cuando oyen hablar de ella, convencidos de que la mente

es la causa de los cinco venenos, intentan rechazarla y bloquearla. Con este punto de vista no saben relajarse en la condición auténtica y continúan así durante infinitos *kalpas*.

»Cuando los practicantes de los *sūtras* del Mahāyāna oyen hablar de la gran perfección, no comprenden que la propia mente es la naturaleza fundamental, y no saben relajarse en la condición auténtica. De este modo, durante tres *kalpas* continúan practicando y progresando.

»Cuando los practicantes del [Yogatantra] oyen hablar de la gran perfección, no comprenden que la naturaleza de todos los fenómenos de la existencia es la misma naturaleza fundamental de la propia mente, y no saben relajarse en la condición auténtica. De este modo continúan capacitándose mediante los factores de realización y las acciones milagrosas durante siete vidas.

»Cuando los practicantes del Mahāyoga oyen hablar de la gran perfección, convencidos de que la naturaleza verdadera está sujeta a la causa y el efecto, intentan realizar con esfuerzo aquello que ya existe desde el origen. Así, sin saber como relajarse en la condición auténtica, durante 2.600 años continúan practicando para alcanzar el nivel de las tres contemplaciones.

»Cuando los practicantes del Anuyoga oyen hablar de la gran perfección, como definen el estado primordial en términos de causa y efecto, no saben relajarse en la condición auténtica. Trabajando en la causa que es la dimensión pura de la vacuidad de los fenómenos, realizan su efecto: el *maṇḍala* de la sabiduría. Durante una vida entera continúan practicando de este modo sin interrupción.

»Pero cuando los practicantes del Atiyoga oyen hablar de la gran perfección, se encuentran en el nivel del despertar primordial y así, sin actuar, obtienen la gran beatitud. Sin tener que practicar con esfuerzo, obtienen el despertar.

»Los seres humanos y los dioses poseen capacidades dis-

tintas. Algunos son más proclives a la práctica y el progreso gradual, mientras que otros poseen la capacidad de la comprensión instantánea. Por esto se transmite aquello que es más necesario según la capacidad de cada uno.

»El Atiyoga es la gran perfección [y éste es su significado literal]: *a* significa encontrarse en la condición auténtica, la naturaleza fundamental que nunca ha tenido un principio; *ti* significa que esta naturaleza es perfecta por sí misma, sin la necesidad de depender de una búsqueda; *yoga* se refiere al *yoga* supremo[206] de la gran perfección. Hablar de causa y efecto en relación a esta condición no corresponde al conocimiento de la gran perfección.

»Hablar de forma dualista de verdad absoluta y verdad relativa sólo proviene de la idea de querer añadir o quitar algo [a la naturaleza fundamental]: de este modo no se percibe la no dualidad. El conocimiento de los *buddhas* de los tres tiempos no comporta dualidad, porque es el reconocimiento de la condición auténtica única.»

30. Capítulo sobre la naturaleza de Vajrasattva, el estandarte de la victoria que no decae: el «Gran espacio de Vajrasattva»[207] *(106,2-113,1)*

«El gran espacio de Vajrasattva
es la dimensión inmensa del ser en la que todo siempre está bien [Samantabhadra].
Como es el sendero universal perfecto que todo libera,
no hay nada que crear, bloquear o pensar.

Puesto que el amor verdadero realiza todos los objetivos,
no es necesario practicar la gran compasión.
Puesto que la bondad más profunda [ya está en nosotros],
no es necesario alabar [y desarrollar] las cualidades.

Todos los fenómenos son la condición natural que no cambia:
Dejándola libre sin actuar, ésta se libera.
La sabiduría que surge espontáneamente no hay que buscarla:
al liberarse ésta muestra el sendero de la liberación.

Los cinco elementos son el *buddha*
que reside de forma natural en todos los seres.
Aunque se tengan concepciones erróneas
la liberación es espontánea y no proviene del exterior.

La gran sabiduría es difícil de hallar:
se alcanza mediante *prajña* y método.
Aunque dicho así parece depender de algo,
la dicha verdadera surge de uno mismo.

El gran milagro no es difícil de obtener:
de la comprensión sutil de la condición auténtica
todas las cualidades y capacidades
surgen inmediatamente en uno mismo.

Esta realidad, que nunca es un objeto visible,
hay que dejarla estar sin buscarla: ¡esto es la meditación!
Si se busca algo que sea la "condición real"
nunca se podrá obtener.

Esta realidad que es tan secreta
no puede recibirse a través del sentido del oído.
Del mismo modo, no hay nada
que pueda expresarse con el habla.

Aquello que no conoce diferenciación
se examina y se juzga en tanto que "*karma*",

pero todo cuanto concierne a la acción
nunca puede ser la sabiduría manifiesta por sí misma.

El *vajra* es la causa primera y las condiciones secundarias:
al no haber nacido nunca, no puede destruirse.
La esencia del despertar existe desde el origen,
por lo que no puede ser producto del esfuerzo del pensamiento.

La excelsa estabilidad meditativa
no implica pensar en la estabilidad meditativa.
Sin utilizar el pensamiento y sin necesidad de purificación,
la sabiduría emerge del propio pensamiento discursivo.

Construyendo la expresión "acceder a algo sutil",
algunos buscan el sendero aislando la mente,
manteniendo la vacuidad en un lugar silencioso:
pero si se examina, esto es una meditación conceptual.

Construyendo los términos "causa y efecto",
algunos creen que, eliminando tanto las virtudes como las negatividades,
pueden liberarse de este mundo:
pero esto sólo muestra una gran complacencia en el aceptar y el rechazar.

El aferramiento y el no aferramiento sólo son palabras
como algo que se interpone, como un eco.
La felicidad y el sufrimiento tienen la misma causa:
lo dijo Vajrasattva, el señor de los seres.

El aferramiento, la ira y el ofuscamiento
provienen del sendero del despertar completo.

Los cinco objetos de la dicha, también,
se dice que son los ornamentos de la dimensión última.

El pensamiento del espacio carece de nacimiento,
este pensamiento mismo es como el espacio.
Sin aferramiento, sin intención, como el espacio,
el propio bien se manifiesta como el espacio.

La igualdad más allá del pensamiento es el *dharmakāya*
que, como el reflejo de la luna en el agua, no puede agarrarse;
a través de la manifestación de la energía de Samantabhadra
muestra la profundidad de las vocales [*āli*] y las consonantes [*kāli*].

Con la *A* y la *Ta* como adornos,
todos los fenómenos que se manifiestan como *Pa*,
y toda la esfera de la experiencia en el mundo,
son la Voz profunda del Buddha.

¡Qué maravilla! La esfera de la experiencia de los *buddhas*
no se encuentra buscándola.
No es un objeto como los seis objetos de los sentidos,
por lo que [el que la busca] es como un ciego intentando agarrar el cielo.

El sendero de la purificación por el que se avanza de nivel en nivel
no coincide con las enseñanzas de la no acción.
Si hubiese realmente un sendero que recorrer,
entonces, igual que los confines del cielo, uno nunca llegaría a destino.

Como la condición auténtica es así,
precisamente porque se manifiesta en su naturaleza real, puede comprenderse.
Como se trata de la esencia misma,
todo emerge de ella: ¡qué maravilla!

El tiempo pasado y el tiempo presente
permanecen en el estado completo de la condición auténtica:
su sendero también es así,
ésta es su esencia.

El sendero universal, en armonía con esta [naturaleza],
se manifiesta como la luna y su base.
Como es la igualdad absoluta de todo,
un punto de vista parcial no puede comprenderla.

El placer presente y el placer futuro
son lo que se experimenta directamente y su consecuencia:
como implican el defecto de lo limitado
uno no debería aferrarse a ellos.

Los tres tiempos son iguales, sin diferencia alguna.
No hay pasado ni futuro, todo ha existido desde el principio.
como todo es uno y el *dharmakāya* lo abarca todo,
las cualidades supremas existen de forma natural.

Renacer en las tres dimensiones de la existencia,
todo no es más que un nombre y una ilusión mágica;
incluso el nacimiento glorioso de un emperador universal
es una ilusión mágica y nada más que una dimensión que purificar.

Aquéllos cuya práctica depende del tiempo
no ven que ésta se manifiesta en el tiempo:
para el que se involucra con el deseo sin haberlo superado,
el ejemplo de la vacuidad es válido.

Uno, completamente más allá de las formas,
el sendero del *yoga* es como el vuelo de un pájaro a través del cielo.
En la esencia sin nacimiento y no manifiesta,
¿dónde se encuentran todos los *dharmas* supuestamente existentes?

Exterior e interior son [uno]: lo exterior es en sí lo interior.
Ni siquiera el más mínimo aspecto de la condición profunda puede entenderse.
La existencia es sólo un nombre que proviene de un punto de vista erróneo:
así uno permanece separado de la igualdad de la contemplación.

Aquí los compromisos exteriores e interiores
se encuentran en la naturaleza de los agregados y los campos de los sentidos.
Como los tres tiempos nunca han estado separados de la condición verdadera,
no es necesario utilizar la palabra "compromiso".

Permanecer imperturbado es el símbolo del Cuerpo.
Permanecer inamovible es la sabiduría.
No aferrarse a nada es liberarse del yo.
No rechazar nada es la igualdad que trasciende las palabras.

En cualquier circunstancia,
todos los seres que transmigran y gozan sólo surgen de este estado.
El rey de la igualdad nunca ha hablado
de masculino y femenino.

Aquí no hay nada que realizar
con actitud resuelta e iracunda,
aunque algunos digan que si se posee *A* y *Pa*
se manifiesta la felicidad de la ilusión mágica.

Como la naturaleza última no puede definirse en ninguno de sus aspectos,
se manifiesta según como se observe.
Entregarse al esfuerzo, desear que se manifieste,
es un gran obstáculo y un defecto.

Todos los métodos secundarios de realización,
en los que se medita en los distintos atributos, son como el reflejo de la luna en el agua.
Incluso si uno alcanza un estado sin aferramiento y libre de obstáculos,
Meditar así es como las ocupaciones de la gente común.

Aunque visualizándose uno mismo como el gran Heruka,
Con el *maṇḍala* de los atributos iracundos
se puede realizar la letra,
el *nirvāṇa* no se descubre así.

Igual que se poda la copa de las palmeras,
igual que se quema una semilla,
para enfrentarse a la fuerza de las emociones conflictivas
se enseñan los métodos secundarios de meditación.

Todos estos cientos y miles de métodos
hacen florecer un resultado característico,
pero como [la naturaleza verdadera] se encuentra libre de características,
no se manifiesta en todos estos estados.

Afortunados son los *yogis*
que permanecen en este estado inefable:
sin distinguir entre uno y los demásf
se deleitan en la perfección intrínseca como una ilusión mágica.

Sin excluir nada, es la gran perfección.
inalterable, siempre permanece completa.
ilimitada como el espacio:
la existencia no depende de nada más.

La dicha del estado de la perfección intrínseca
proviene, únicamente, de la presencia instantánea de la fuerza natural,
de la sabiduría sin igual:
la existencia no proviene de nada más.

Fácil y difícil, difícil porque es fácil:
no se manifiesta visiblemente y lo abarca todo,
pero ni siquiera Vajrasattva puede nombrarla
diciendo: "¡aquí está!"

Esta maravillosa y extraordinaria manifestación de energía,
como el espacio, trasciende la acción.
De aquella ignorancia que no conceptualiza nada
surge inmediatamente en uno mismo.

Éste es el único sendero para todos
que se encuentra de forma natural en todos los seres,
pero para la gente ignorante, engañada por el condicionamiento del dualismo,
el ejemplo del médico que halla la medicina resulta válido.

La dicha radica en la comprensión,
esto mismo es la dimensión pura del mundo.
Cuando la luz se reúne en un cúmulo determinado
aparecen las cuatro direcciones principales, las intermedias, el cenit y el nadir.

De los colores indefinidos del arco iris,
se manifiesta toda la variedad de las [cinco] familias.
Del mismo modo, todo el mundo animado e inanimado
se origina de los cinco elementos.

No estando limitado por las definiciones
de pasado, presente y futuro,
y comprendiendo lo que carece de nacimiento y es incesante,
los tres tiempos se convierten en el estado completo.

Como es igual en todo, no hay que disponer nada de forma gradual.
Como es uno, no hay nada que ofrecer en una dirección determinada.
Incluso si se preparan los ornamentos de la *gaṇapūja*,
como ya existen de forma natural, no hay nada que disponer.

Como es perfecto en sí, no hay nada que ofrecer.
Como es puro desde el principio, todo ya es néctar.

No hay que visualizar nada en particular
relativo a los doce campos de los sentidos.

La mente, el benefactor de las ofrendas,
Lo manifiesta todo a través del poder de la mirada:
el *siddhi* que proviene de la visión
es la perfecta contemplación ecuánime.

Permanecer en este estado es la unión.
Estar satisfecho es el compromiso.
Realizar los pasos de la danza del método
es la ofrenda de la unión no dual.

Dejar estar sin aferrar es el *torma*, [la ofrenda ritual].
Trascender la acción es la consumación de todas las actividades.
La sabiduría no conceptual es lo que aleja a los seres malvados.
Permanecer en la contemplación ecuánime sin hablar es el *mantra* supremo.

Realizar ofrendas al maestro, ser generoso
y todos los actos meritorios de este tipo,
si se efectúan sin la fuerza del no aferramiento y la imperturbabilidad
se convierten en una gran cadena.

Así pues, actuar de cualquier forma siempre obstaculiza
la obtención del significado verdadero del que hablan las escrituras.
Conceptualizando la condición verdadera
nunca se la puede alcanzar.»

LAS ENSEÑANZAS SOBRE LA PERFECCIÓN MÁS ALLÁ DE LA ACCIÓN

31. Capítulo de los seis versos del vajra: el "Cuco de la presencia" (113.3-113.5)

«¡Escucha, gran ser!
La naturaleza intrínseca de los distintos fenómenos no es dual
y además carece de cualquier elaboración conceptual fragmentaria,
por lo que ni siquiera puede conceptualizarse como la "condición tal cual es".
Todo cuanto aparece ya está bien,
así que abandona la enfermedad del esfuerzo porque todo ya es perfecto
y permanece en el estado espontáneo: esto es la contemplación.»

32. Capítulo de los cuatro versos del conocimiento (113.6-113.7)

«¡Escucha, gran ser!
Todo cuanto aparece es uno en la condición fundamental:
¡que nadie lo corrija!
En esta igualdad suprema no modificada
reside el estado de conocimiento del *dharmakāya* no discursivo.»

33. Capítulo que muestra las enseñanzas definitivas y provisionales (116,6-117,5)

«¡Escucha, gran ser, rey de la pura presencia! Las enseñanzas verdaderas acerca del sentido absoluto no pueden ni compren-

derse ni mostrarse [a través de los conceptos]. No se pueden definir, no pueden convertirse en un objeto en el que fijarse, no pueden pensarse: conciernen a una naturaleza que trasciende el pensamiento. [Esta naturaleza] no puede ser objeto del pensamiento ni se puede meditar en ella. No conoce el deseo y no alimenta la idea de tener que aceptar el fruto [de la realización].

»Aquel que permanece en este estado natural y no discursivo, sin ponerse en camino alcanza el despertar; sin ejercitar la mente, obtiene la sabiduría manifiesta por sí misma; sin aplicar un esfuerzo, realiza espontáneamente la capacidad de acción espiritual; sin cumplir un compromiso, mantiene naturalmente la pureza.

»[En este estado], los sentidos y sus respectivos objetos sensoriales se manifiestan como la claridad de la condición fundamental, y los *buddhas* y los seres vivos no se ven más como una dualidad: todo se percibe como unidad en la condición fundamental.

»La naturaleza fundamental no conoce ni unidad ni multiplicidad: la esencia que nunca ha nacido y nunca se ha manifestado, ¿podría ser objeto de una definición?

»¡Escucha, gran ser, rey de la pura presencia! Todos los *buddhas* y los seres vivos, todo el universo y las formas de vida que habitan en él, son mi naturaleza, más allá de cualquier concepto de afirmación o negación.

»Mi naturaleza es una en la condición fundamental y aquello que enseñan los maestros de las tres dimensiones sólo sirve para conducir a todos los seres, de forma indirecta, a esta realidad única.»

34. Capítulo que concentra la esencia del conocimiento (118,5-119,1 [...] 121,4-121,7)

«Mi esencia es como el cielo. Mi significado es la realidad fundamental. Mi naturaleza es pura conciencia total.

»¡Escucha! Yo no conozco obstáculo alguno y trasciendo los conceptos: el cielo más allá de los conceptos es la dimensión del *dharmakāya*.

»Yo soy el estado no discursivo más allá del aceptar o el rechazar: ser como el cielo significa no aceptar ni rechazar. Al igual que el cielo que nunca acepta ni rechaza nada, Samantabhadra no conoce el dualismo del aceptar y el rechazar. En mí se encuentra la esencia que no acepta ni rechaza nunca nada.

»¡Escucha, gran ser! Yo, como el cielo, no he nacido nunca. Al igual que el cielo nunca ha nacido, Vajrasattva nunca ha tenido un inicio. En mí se encuentra la esencia sin nacimiento. [...]

»Si entiendes la fuente, pura conciencia total, comprenderás que su naturaleza manifiesta por sí misma trasciende tanto el extremo del eternalismo como del nihilismo. Al carecer de nacimiento y al estar más allá del dualismo de sujeto y objeto, de hecho trasciende el extremo de una substancia material eterna. Al ser sabiduría manifiesta por sí misma sin interrupción, trasciende el extremo de la nada y el nihilismo. [Éste es el significado verdadero de la palabra *muteg*:] *Mu* se refiere a la dimensión de vacuidad de los fenómenos y *teg* significa la comprensión de ello. Aquellos que perciben la dualidad entre los *buddhas* y los seres vivos no ven la fuente que es pura conciencia total.»

35. Capítulo que explica el sistema de la gran perfección (122,2-123,3)

«¡Escucha, gran ser! Mi esencia es difícil [de comprender]. Su punto de vista y su conducta no coinciden en ocho aspectos con los cinco vehículos que enseñan los tres maestros: el acceso, el punto de vista, el compromiso, la capacidad espi-

ritual, el sendero, los niveles de realización, la sabiduría primordial y la naturaleza última:

El acceso se produce a partir del principio de la ausencia de esfuerzo.

El punto de vista se desvela sin necesidad de meditar.

El compromiso se cumple sin tener que mantenerlo.

La capacidad de acción espiritual se obtiene sin esfuerzo.

El sendero no es algo que recorrer de forma gradual.

No hay ningún nivel de realización que alcanzar mediante la práctica.

La sabiduría es un estado no conceptual que no se puede producir de ningún modo.

La naturaleza última es la condición auténtica que no puede modificarse.

»¡Escucha, gran ser! Si se enseña esto a aquellos que siguen los vehículos basados en la causa y el efecto, éstos lo consideraran algo imposible. De hecho, éstos creen que, como el mundo se fundamenta en el principio de causa y efecto, todo tiene que estar ligado a este principio. Consideran que para obtener el resultado, esto es el estado de los *buddhas* de los tres mundos, hay que actuar sobre su causa, esto es los seres de los tres mundos. Meditando en el punto de vista como causa, creen poder obtener el resultado. Sin embargo, esta forma de meditar no permite la realización del fruto.

»Porque todo es la condición auténtica y natural, ¡intentar modificar o corregir esta condición es una acción tan grave como falsificar una verdad! El punto de vista, la meditación, el compromiso, etc., todas las instrucciones que presuponen un esfuerzo, sólo sirven para guiar hacia el conocimiento a aquel que necesita eliminar las distracciones de los objetos de los sentidos y retirarse a un lugar solitario, para poder así obtener el estado ecuánime no discursivo.»

36. Capítulo que muestra como todo está contenido en el Cuerpo, la Voz y la Mente (123,5-124,1 [...] 124,2-125,3)

«¡Escucha, gran ser! ¡Comprende mi naturaleza! Yo soy la naturaleza de la pura conciencia total, y la pura conciencia total es la fuente suprema. La naturaleza de la fuente suprema es el estado del Cuerpo, la Voz y la Mente. No hay nada que no se origine del Cuerpo, la Voz y la Mente. Los *buddhas* de los tres tiempos provienen del Cuerpo, la Voz y la Mente. El cuerpo, la voz y la mente de los seres de los tres mundos también se crean a partir del Cuerpo, la Voz y la Mente de la fuente suprema.

»Todo cuanto está contenido en el universo externo e interno está creado por mi Cuerpo, mi Voz y mi Mente en la naturaleza de la condición auténtica que no puede modificarse. [...]

»¡Escucha, gran ser! Ésta es la naturaleza de mi Cuerpo, mi Voz y mi Mente. El Cuerpo es la naturaleza fundamental que se manifiesta como maravillosa energía de Samantabhadra. La Voz es la manifestación de los sonidos y las palabras que hacen comprender la naturaleza fundamental. La Mente es la sabiduría manifiesta por sí misma y sin interrupción que se convierte en la lámpara de sabiduría del maestro para mostrar sin error la naturaleza fundamental.

»Escucha, gran ser. ¡Entiéndelo bien! Todo cuanto aparece y existe, todo el mundo animado e inanimado, no es otra cosa que la naturaleza de mi Cuerpo: ¡es así como se comunica directamente mi esencia! ¡Enseña esto tú también, gran Sattvavajra, a aquellos que no comprenden!

»¡Escucha, gran ser! Todos los sonidos de los cinco elementos (tierra, agua, fuego, aire y espacio) y todo cuanto pronuncian los seres de los seis mundos no son otra cosa que mi Voz: es así como las enseñanzas se comunican a través de las

palabras. ¡Enseña esto tú también, gran Sattvavajra, a aquellos que no comprenden!

»¡Escucha, gran ser! Todos [los pensamientos ligados] a las seis clases de seres y los cinco elementos son la ecuanimidad del estado no discursivo, la naturaleza fundamental sin nacimiento ni interrupción, más allá del pensamiento: mi Mente. ¡Enseña esto tú también, gran Sattvavajra, a los demás! Si no lo haces, resultará muy difícil que alguien comprenda mi naturaleza.»

37. Capítulo de las enseñanzas esenciales sobre el estado más allá de la meditación (126,5-128,7)

Entonces, la fuente suprema, pura conciencia total, explicó que la naturaleza de la gran perfección no es algo en lo que se deba meditar:

«¡Escucha, gran Sattvavajra! Yo soy el fin universal al que todos aspiran: los que se encuentran en el nivel de *vidhyādhara*, los *bodhisattvas* de los distintos niveles de realización y todos los seres maduros de los tres mundos. Por esto, comprende que mi naturaleza es la realidad fundamental, pura conciencia total, ¡y que no es algo en lo que meditar!

»Aunque mi naturaleza es la realidad fundamental que trasciende la meditación, los maestros de las tres dimensiones enseñan la causa y efecto para adaptarse al principio de la causalidad que rige el mundo. Éstos explican que el efecto debe manifestarse necesariamente de una causa y, de este modo, enseñan distintos métodos de meditación.

»Aunque la naturaleza fundamental, pura conciencia total, es una sola, [los *śhrāvakas* y los *pratyekabuddhas*] hablan de las cuatro nobles verdades relativas al sufrimiento y su origen. Al afirmar que el origen del sufrimiento es la causa del renacimiento en los tres estados inferiores, abando-

nan la naturaleza fundamental que es pura conciencia total. De este modo no comprenden la naturaleza fundamental; la abandonan.

»Aunque la naturaleza fundamental es pura conciencia total, [los *bodhisattvas*] hablan de las dos verdades, la absoluta y la relativa, y a partir de este principio aplican las diez *pāramitās*, empezando por la generosidad y la disciplina moral, para atravesar gradualmente los diez niveles de realización. De este modo no comprenden la naturaleza fundamental; permanecen en el plano de la práctica.

»Aunque la naturaleza fundamental es pura conciencia total, [los seguidores del Kriyā] hablan del momento propicio, que hay que escoger a partir de la posición de los planetas y las constelaciones, para comenzar la práctica de los cinco factores de realización y las cuatro acciones milagrosas. Con ello potencian toda la existencia y meditan en ella en la forma de la divinidad. Pero así no comprenden la naturaleza verdadera de la propia mente, que está más allá del meditar.

»Aunque la única naturaleza fundamental es pura conciencia total, [los seguidores del Mahāyoga] aplican las tres contemplaciones y los cinco rituales[208] para completar las cuatro etapas del acercamiento y la realización y, de este modo, transformar el propio cuerpo del *vajra*, ya puro por naturaleza, en la forma de la divinidad y realizar su apariencia e insubstancialidad simultáneas. A través del compromiso y el esfuerzo, intentan transformar la propia mente en la divinidad y, como consecuencia, no ven la naturaleza verdadera de la mente que está más allá de la acción.

»La propia naturaleza fundamental es pura conciencia total y yo, la fuente suprema, maestro de maestros, no enseño a los maestros de las tres dimensiones que mediten para modificar la mente, porque la naturaleza verdadera de ésta es desde siempre la liberación por sí misma: intentar meditar

mediante el esfuerzo equivale a abandonar la naturaleza verdadera de la mente.

»¡Escucha, gran ser! Si quieres realizar la naturaleza de tu mente, lo que sólo es posible si no se tiene deseo, no tienes que intentar encontrar intencionadamente el estado ecuánime no discursivo.

»Permanece natural, sin aceptar ni rechazar. Permanece espontáneamente en el estado que no conoce agitación. La mente es la condición natural misma, y todos los fenómenos sólo existen en esta condición: ¡no intentes modificarla! ¡No te esfuerces por obtener algo distinto de esta naturaleza! ¡Puesto que ésta es la esencia misma, no busques otra cosa! Aunque los *buddhas* lo intentaran, no encontrarían nada.

»Puesto que todo ya es perfecto, no es necesario hacer nada. Puesto que todo ya está realizado, no es necesario hacer nada ahora. Permanece ecuánime, ¡sin juzgar ni conceptualizar!

»¡Escucha, gran ser! Ni siquiera los *buddhas* del pasado han encontrado nada fuera de la mente. Nunca han modificado la condición natural, nunca han meditado visualizando de forma conceptual: permaneciendo en el estado no discursivo, han realizado su propia mente. Incluso los *buddhas* del presente y aquellos que vendrán en el futuro se realizarán gracias al estado ecuánime no discursivo.»

38. Capítulo que muestra las desviaciones y los obstáculos relativos al punto de vista y la conducta (129,3-133,2)

«Aquellos que siguen la tradición de los *sūtras* de los *bodhisattvas* aspiran al nivel de realización llamado "luz total" y, a través del juicio y el análisis de las dos verdades, llegan a afirmar que la naturaleza verdadera de los fenómenos

es el vacío, similar al espacio. La gran beatitud del Atiyoga es pura conciencia total, más allá del juicio y el análisis. Sin embargo, aquello que trasciende el juicio y el análisis la tradición de los *sūtras* lo obstaculiza: juzgar y analizar la gran perfección significa caer en el error que hace desviar a los seguidores de los *sūtras*.

»Aquellos que siguen el Kriyā aspiran al nivel de "detentor del *vajra*" y, después de haber entrado en el sendero de las tres purezas, permanecen en la consideración de un sujeto y un objeto puros. La gran beatitud del Atiyoga es pura conciencia total, más allá de sujeto y objeto. Aquello que trasciende sujeto y objeto, el Kriyā lo obstaculiza: considerar la gran perfección en términos de sujeto y objeto significa caer en el error que hace desviar a los seguidores del Kriyā.

»Aquellos que siguen el Ubhaya se basan en el Kriyā en cuanto a la conducta y en el Yoga en cuanto a la práctica. Pero al no conseguir integrar el punto de vista y la conducta, éstos no comprenden el significado de la no dualidad. La gran beatitud del Atiyoga es pura conciencia total y no dual. Aquello que no es dual el Ubhaya lo obstaculiza: considerar en términos dualistas la gran perfección significa caer en el error que hace desviar a los seguidores del Ubhaya.

»Aquellos que siguen el Yoga aspiran a la realización de la dimensión pura "ricamente ornamentada" de Akaniṣhṭha y, después de entrar en el sendero "con características" y "sin características",[209] practican principalmente los cuatro *mudrās*. Como consecuencia, no consiguen aplicar el principio de no aceptar ni rechazar. La gran beatitud del Atiyoga es pura conciencia total, más allá del aceptar y el rechazar. Aquello que trasciende el aceptar y el rechazar el Yoga lo obstaculiza: tener una actitud de aceptación y rechazo en relación a la gran perfección significa caer en el error que hace desviar a los seguidores del Yoga.

»Aquellos que siguen el Mahāyoga aspiran a la realización de Vajradhara y, después de entrar en el sendero de método y *prajñā*, aplican las cuatro etapas del acercamiento y la realización en el *maṇḍala* puro de la propia mente. La gran beatitud del Atiyoga es pura conciencia total, más allá del esfuerzo. Aquello que trasciende el esfuerzo, el Mahāyoga lo obstaculiza: intentar obtener la gran perfección mediante el esfuerzo significa caer en el error que hace desviar a los seguidores del Mahāyoga.

»Aquellos que siguen el Anuyoga aspiran al nivel de realización "indivisible" y, después de entrar en el sendero de la dimensión de vacuidad y de la sabiduría primordial, comprenden que la causa de todos los fenómenos es la dimensión pura de la vacuidad, y que su fruto es el *maṇḍala* de la sabiduría. La gran beatitud del Atiyoga es pura conciencia total más allá de la causa y el efecto. Aquello que trasciende causa y efecto, el Anuyoga lo obstaculiza: considerar la gran perfección en términos de causa y efecto significa caer en el error que hace desviar a los seguidores del Anuyoga. Así pues, éstos son los obstáculos y las desviaciones relativos al punto de vista y la conducta.

»¡Escucha, gran ser! El punto de vista y la conducta de la gran perfección no son como los de las prácticas basadas en la causa y el efecto. El punto de vista y la conducta de la pura conciencia total son como el cielo, y el cielo está más allá del pensamiento y el análisis. Aquel que intenta razonar y analizar no realizará nunca el despertar que es como el cielo: el surgir de los juicios y el análisis indica la desviación y el obstáculo.

»Aquel que aplica el punto de vista y la conducta que son como el cielo en términos de sujeto y objeto, no realizará jamás el despertar que es como el cielo: el surgir de sujeto y objeto constituye la desviación y el obstáculo.

»Algunos separan el punto de vista de la conducta pero, igual que el cielo no puede dividirse, la pura conciencia total no puede reducirse a una dualidad. Aquellos que dividen jamás realizarán el despertar que es como el cielo. La separación entre el punto de vista y la conducta constituye la desviación y el obstáculo.

»La pura conciencia total es como el cielo, y el cielo está más allá del aceptar y el rechazar. Aquellos que aceptan y rechazan jamás realizarán el despertar que es como el cielo. El dualismo de aceptar y rechazar constituye la desviación y el obstáculo.

»La pura conciencia total es como el cielo, y el cielo está más allá del esfuerzo. Aquellos que practican con esfuerzo jamás realizarán el despertar que es como el cielo. Practicar con esfuerzo constituye la desviación y el obstáculo.

»La pura conciencia total es como el cielo, y el cielo está más allá de causa y efecto. Aquellos que la consideran en términos de causa y efecto jamás realizarán el despertar que es como el cielo. Considerar una causa y un efecto constituye la desviación y el obstáculo.

»¡Escucha, gran ser! Todos los fenómenos tienen la naturaleza del cielo: el cielo no es una substancia, el cielo trasciende todo ejemplo, el cielo está más allá de cualquier medida. ¡Así tienes que entender el significado verdadero de todos los fenómenos!

»¡Escucha, gran ser y entiéndelo! Cada vehículo posee su punto de vista, pero el punto de vista verdadero no puede referirse a algo externo: la pura conciencia total, que es la naturaleza fundamental, no puede ser el objeto de un punto de vista. Considerar un punto de vista, pues, es un error.

»Cada vehículo establece su propio compromiso que cumplir, como un vigilante que nos acompañase a lo largo del sendero hacia el despertar. Pero como la pura conciencia

total está más allá de sujeto y objeto, no hay nada externo que cumplir: por esto no hay compromiso que cumplir.

»Cada vehículo posee su capacidad de acción espiritual, como un ayudante que nos acompañase a lo largo del sendero hacia el despertar. Pero como la pura conciencia total es perfecta de por sí, no es necesario obtener ninguna capacidad espiritual. Con la acción no se realiza aquello que ya es perfecto.

»Cada vehículo posee sus propios niveles de realización, como bases o soportes que nos acompañasen a lo largo del sendero del despertar. Pero como en el nivel de la gran perfección, pura conciencia total, residen todos los *buddhas* de los tres tiempos, los maestros de las tres dimensiones, los seres de los tres mundos y todo cuanto existe en el universo animado e inanimado, no es necesario practicar para avanzar a través de los niveles de realización.

»Cada vehículo posee su concepción de una "naturaleza última": la naturaleza última de la gran perfección es pura conciencia total. Como más allá de ésta no existe nada, todas las enseñanzas contenidas en los otros vehículos son la pura conciencia total. Establecer de forma dualista la "naturaleza última" constituye el error.

»La sabiduría manifiesta por sí misma de la gran perfección no conceptualiza el objeto: sin juzgar, sin alterar, ¡así es la sabiduría primordial!»

39. Capítulo sobre la esencia de los victoriosos (133,4-135,1)

«¡Escucha, gran ser! Yo soy la fuente suprema, pura conciencia total, por esto soy la esencia de todo. Los maestros de las tres dimensiones, los *buddhas* de los tres tiempos, los *vidhyādharas* y los *bodhisattvas*, todos los seres de los tres

mundos y todo cuanto existe en el universo animado e inanimado, tienen en mí su origen. ¿De qué modo?

»De la condición ecuánime no discursiva surge el *dharmakāya* sin origen; de la condición de la propia naturaleza surge el *saṃbhogakāya* de la dicha perfecta de los sentidos; del estado completo del despertar de la energía surge el *nirmāṇakāya* que actúa por el bien de los seres.

»Los *buddhas* del pasado han despertado al comprender el estado no discursivo de la naturaleza de la mente, la sabiduría manifiesta por sí misma. Todavía ahora permanecen en este estado no discursivo. Los *buddhas* del presente también actúan por el bien de los seres a través del estado no discursivo de la naturaleza de la mente, la sabiduría manifiesta por sí misma. Del mismo modo, los *buddhas* que vendrán en el futuro beneficiarán sin duda a los seres enseñando el estado no discursivo de la sabiduría manifiesta por sí misma, el estado completo del despertar.

»Cuando los *vidhyādharas* y [los *bodhisattvas*], desde los distintos niveles de realización, observan esta pura conciencia total manifiesta por sí misma y no ven nada, ¡justo en ese momento encuentran la esencia de la propia mente!

»Porque la sabiduría manifiesta por sí misma de todos los seres de los tres mundos no puede obstaculizarse, lo que [ordinariamente] se percibe en la claridad de los objetos de los sentidos es la pura conciencia total no modificada: ¡ésta es la esencia verdadera!

»De todo cuanto existe en el universo animado e inanimado no hay ni una sola cosa que no haya sido creada por mí, no existe causa que de mí no provenga. Por esto yo soy la esencia de todo y nada me sobrepasa. Yo soy superior a las tres dimensiones, a los *buddhas* de los tres tiempos, a los *vidhyādhara*, a los *bodhisattvas*, a los seres de los tres mundos, a todo el universo animado e inanimado, porque yo soy el creador de todo.

»Antes que existieran otras enseñanzas, yo, que soy la fuente, pura conciencia total, desvelé las enseñanzas de la pura conciencia total.»

40. Capítulo que muestra la naturaleza del bodhichitta *(136,4-139,2)*

A continuación, Sattvavajra preguntó: «¡Maestro "fuente suprema"! Si tus enseñanzas son la pura conciencia total y ésta misma es el estado del despertar, ¿los seres de los tres mundos no han alcanzado ya el estado del despertar? ¿Pero, entonces, por qué siguen transmigrando por los tres mundos?»

En ese momento, la fuente suprema, pura conciencia total, dijo: «¡Escucha, gran ser! Todos los fenómenos que surgen de la pura conciencia total son una manifestación de la naturaleza fundamental. En su esencia, esta naturaleza es única pero se manifiesta como los cinco objetos [de los sentidos].

»Cuando surgen el deseo y la aversión, [los *śhrāvakas*] consideran [los cinco objetos de los sentidos] como la causa de las emociones conflictivas y el sufrimiento. Como consecuencia intentan eliminarlos, cuando estos cinco objetos naturales son precisamente la sabiduría manifiesta por sí misma. De este modo, al no conseguir eliminarlos después de tres *kalpas*, continúan transmigrando por los tres mundos.

»Cuando se manifiestan los cinco objetos de la única condición natural, debido al deseo y la aversión [los *pratyekabuddhas*] los consideran como la causa del *saṃsāra*. Como consecuencia intentan interrumpirlos, cuando en realidad éstos son precisamente la sabiduría manifiesta por sí misma. Pero al no conseguirlo después de muchos *kalpas*, continúan transmigrando por los tres mundos.

»Cuando se manifiestan los cinco objetos de la única condición natural, debido al deseo y la aversión, [los *bodhi-*

sattvas] los consideran la morada del aferramiento. Como consecuencia, intentan purificarlos, cuando en realidad éstos mismos son precisamente la sabiduría manifiesta por sí misma. Al no conseguirlo después de un largo *kalpa*, continúan transmigrando por los tres mundos.

»Cuando se manifiestan los cinco objetos de la única condición natural, debido al deseo y la aversión [los seguidores del Kriyā] sostienen que deben potenciarse mediante la energía espiritual. Como consecuencia, potencian lo exterior y lo interior para purificarlo y, del mismo modo, purifican también los cinco objetos naturales, cuando en realidad éstos son precisamente la sabiduría manifiesta por sí misma. Pero al no conseguir potenciarlos después de siete vidas, continúan transmigrando por los tres mundos.

»Cuando de la pura conciencia total se manifiestan los cinco objetos de la única condición natural, debido al deseo y la aversión [los seguidores del Yoga] los consideran como la causa de los estados superiores e inferiores. Como consecuencia actúan en términos de aceptación y rechazo en relación a la naturaleza fundamental. Pero como la sabiduría manifiesta por sí misma no puede rechazarse a sí misma, aunque ellos lo intentan obstinadamente, continúan transmigrando.

»Cuando de la pura conciencia total se manifiestan los cinco objetos de la única condición natural, debido al deseo y la aversión [los seguidores del Mahāyoga] reconocen que estos cinco objetos de los sentidos son el Cuerpo, la Voz y la Mente, por lo que intentan realizarlos a través de la práctica. Pero como intentan obtener algo que ya existe de forma natural desde el origen, debido al esfuerzo continúan transmigrando.

»Por esto, gran ser, más allá de la pura conciencia total no existe ninguna "sabiduría manifiesta por sí misma". Más allá del *saṃsāra* no existe ningún *nirvāṇa*. Más allá del su-

jeto que experimenta la existencia no existe ninguna "naturaleza última".

»Todo es uno en la condición natural, tal cual es en sí, ¡por lo que intentar modificarla es un error! [Éste es el significado de *teshinñi* o "tal cual es en sí"]: *te* significa "auténtico", *shin* significa que no puede alterarse y *ñi* designa la característica natural. ¡No modifiques la condición natural! Quien lo hace modifica la pura conciencia total. Y quien modifica la pura conciencia total, realiza la esencia misma del *saṃsāra*.»

LAS ENSEÑANZAS QUE ESTABLECEN EL CONOCIMIENTO

41. Capítulo sobre la esencia única (139,4-140,5)

«Yo soy la luz de los maestros, pura conciencia total. Yo soy la esencia de todos los *buddhas* de los tres tiempos. Yo soy el padre y la madre de los seres de los tres mundos. Yo soy la causa última de todo cuanto existe en el universo animado e inanimado. No existe nada que no tenga su origen en mí.

»Como no habito en ningún lugar, sino que todo lo abarco, desde el origen yo soy los *buddhas* de los tres tiempos. Como mi condición es ecuánime y trasciende el pensamiento, yo soy el *buddha* primordial del *dharmakāya*, el estado no discursivo de igualdad. Como mi naturaleza se manifiesta como una gran dicha, soy el *buddha* primordial del *saṃbhogakāya*, la dicha perfecta. Como aparezco en tanto que sabiduría manifiesta por sí misma, soy el *buddha* primordial del *nirmāṇakāya*, la potencialidad de la energía. Por esto soy la esencia fundamental de los *buddhas* de los tres tiempos.

»Mi sabiduría primordial se manifiesta como pura conciencia total. Las cinco sabidurías manifiestas por sí mismas

son la mente de las seis clases de seres. Por esto soy el padre y la madre de todos los seres de los tres mundos. Todo el universo y todos los seres vivos, el mundo animado e inanimado son mi esencia que se manifiesta como el elemento tierra: como mi manifestación existe desde el principio, los *buddhas* son [el elemento tierra]. Como todo se unifica en mi estado no dual, yo soy el elemento agua. Como éste lo reúne todo, la naturaleza de la mente es el elemento agua. Como difundo por igual y por todas partes mi calor, yo soy el elemento fuego. Como éste existe por igual en todo, los *buddhas* son el elemento fuego. No tengo límites materiales y mi naturaleza es movimiento: así pues, el elemento aire se manifiesta como los *buddhas*. Carezco de obstáculos y soy todo claridad: así pues, los *buddhas* son el elemento espacio.»

42. Capítulo sobre el estado que no puede modificarse (142,1-142,4)

«¡Escucha, gran ser! El *dharmakāya* es la pura conciencia total. Fuera de la pura conciencia total no existe ningún *dharmakāya* que pueda ser el resultado de una alteración: por esto el despertar no es algo distinto de la conciencia. El *saṃbhogakāya* es la pura conciencia total. Fuera de la pura conciencia total y de las formas que emanan de ella no existe ningún otro *saṃbhogakāya*. El *nirmāṇakāya* es la pura conciencia total. Fuera de la pura conciencia total que emana no existe nadie más que actúe por el bien de los seres.

»Del mismo modo, todos los *buddhas* de los tres tiempos no son más que la pura conciencia total. Los *buddhas* del pasado alcanzaron la realización al percibir la naturaleza auténtica de la propia mente. Los *buddhas* del presente, como han comprendido la naturaleza auténtica y no modificada de

la propia mente, actúan ahora por el bien de los demás. A los *buddhas* que vendrán en el futuro no se les ha enseñado nunca a corregir el estado manifiesto por sí mismo de la propia mente, por esto ya ahora no modifican la mente meditando en algo y siguen el sendero del "no corregir".

»Aquel que no comprende que todos los fenómenos del universo son pura conciencia total, intenta inútilmente realizarse corrigiendo y esforzándose. Pero, como no lo entiende, aunque se esfuerza y corrige durante muchos *kalpas*, no encuentra la beatitud más allá del esfuerzo.

»¡Escucha! Como los tres *kāyas* no son el producto de una modificación de la naturaleza de la mente, cuando los maestros de las tres dimensiones enseñan a corregir, no transmiten la realidad fundamental. Por mucho que intenten enseñar como verdad la necesidad de modificar algo, esto pertenece a las enseñanzas provisionales y no a las definitivas.»

43. Capítulo que explica [la naturaleza] del maestro (142,5-143,7 [...] 144,1-144,5)

«¡Escucha, gran ser! Yo soy el maestro de todas las enseñanzas: de mis tres naturalezas se manifiestan los tres maestros y, de este modo, enseño las tres clases de enseñanzas. Incluso los discípulos que las siguen pertenecen a tres categorías. ¿Cuáles son los tres maestros? El maestro que transmite la esencia de la existencia, el maestro que transmite la naturaleza de la existencia y el maestro que transmite el significado de las palabras.

»El maestro que transmite la esencia manifiesta la bendición de la condición sin nacimiento, y así desvela el estado fundamental de todos los fenómenos de la existencia.

»El maestro que transmite la naturaleza manifiesta todos los fenómenos de la existencia en la dimensión de su propia

forma y enseña que no existe ninguna otra naturaleza aparte de ésta.

»El maestro que transmite el significado de las palabras resume el sentido de todas las enseñanzas y lo transmite a los seres ignorantes de los tres mundos mediante palabras y explicaciones. Ésta es la naturaleza del maestro.

»Voy a explicar ahora las tres categorías de discípulos. Los discípulos del Atiyoga, más allá del esfuerzo, apenas entran en el sendero ya obtienen la certeza y permanecen en el nivel del despertar.

»Los discípulos *vidyadhāras* [y *bodhisattvas*] del primer al décimo nivel de realización, aunque todavía no han obtenido el despertar, se encuentran muy cerca de él, en el nivel [del sendero] de la meditación.[210]

»Los discípulos que practican la aspiración mental permanecen en el nivel en el que se actúa de forma virtuosa para extinguir el veneno de las emociones conflictivas. Éstas son las tres categorías de discípulos de los tres maestros. [...]

»¡Escucha, gran ser! Las enseñanzas del *dharmakāya* conciernen a la naturaleza auténtica y ésta no está sujeta a divisiones. "Naturaleza auténtica" se refiere a que todos los fenómenos de la existencia son la naturaleza de la mente. Aquel que medita modificando esta condición no comprende las enseñanzas del *dharmakāya*.

»La esencia verdadera del despertar que no se manifiesta de forma visible es la naturaleza auténtica misma: aquel que medita en ésta y la modifica no percibe la naturaleza verdadera de la propia mente.

»Los fenómenos de la manifestación y la esencia del despertar que jamás se manifiesta son ambos la naturaleza auténtica de la mente: cuando ésta no se comprende, cada uno la percibe a su modo. Pero aunque los *buddhas* de los tres

tiempos intentaran buscar esta naturaleza, ¡no la encontrarían!»

44. Capítulo que muestra como la gran perfección no da resultados a quien no es apto (145,7-146,7)

«¡Escucha, gran ser! El estado de la no acción es mi naturaleza. Yo no conozco la acción, porque desde el principio todo ya es completo gracias a mí; mi propio ser es la no acción. Como ésta es mi naturaleza, en cuanto a ella no hay que emprender ninguna acción.

»"La naturaleza de la naturaleza" es el estado natural que no puede alterarse. Esta pura conciencia total que no puede modificarse, tú, Sattvavajra, ¡no intentes modificarla! Si la modificaras, me modificarías a mí, la fuente. Todos los fenómenos de la existencia son sólo mi naturaleza.

»¡Escucha, gran ser! Mi naturaleza es inmutable: si meditas en ella significa que intentas corregirla y transformarla. Yo soy la perfección intrínseca original; si intentas obtenerme mediante el esfuerzo me modificarás. Pero a mí no se llega siguiendo un camino. No se me encuentra buscándome. No se me purifica con la práctica.

»No tengas un punto de vista respecto a mí: ¡estoy más allá de lo objetivable! No sigas un sendero para alcanzarme: ¡estoy más allá de un sendero! No practiques para purificarme: ¡estoy más allá de los obstáculos! Yo no tengo morada alguna y no puedo ser un objeto hacia el que dirigir la mente. No conozco la elaboración conceptual y trasciendo los objetos del pensamiento.

»Todos los fenómenos que la mente concibe son sólo mi naturaleza. Aquel que intenta abandonarlos o bloquearlos no me encontrará, la fuente, durante otros tres *kalpas*: esto que

se cree que hay que abandonar, en realidad, es precisamente mi naturaleza.»

45. Capítulo que muestra como no hay ningún punto de vista en el que meditar (149,1-149,2 [...] 150,7-151,6)

«¡Escucha gran ser! Mi punto de vista no es algo en lo que meditar porque éste soy yo mismo, la fuente, y no se puede meditar en mí: yo, que soy la fuente, no puedo ser un objeto de meditación. Yo me encuentro en todos los seres por naturaleza, sin nunca sufrir modificación alguna. [...]

»El punto de vista de la gran perfección no es algo en lo que meditar, porque las cualidades de mi mente son las cualidades extraordinarias de la pura conciencia total. Por esto no es necesario sacrificarse tanto para intentar realizarlas. Como están más allá de las causas y las condiciones, no hace falta actuar con esfuerzo para obtenerlas. Como son el fruto que ya existe por naturaleza, no hace falta buscarlas en otro lugar. Como son la condición natural misma, no hace falta en absoluto meditar. Como nunca han nacido, no pueden destruirse. Como no dependen de nada, no hace falta buscar un determinado estado de meditación.

»Aquel que medita en mí, precisamente debido a la meditación, no me encuentra. Como yo soy la manifestación de la naturaleza fundamental, [en mi estado] no surge el sufrimiento y, como consecuencia, no hace falta intentar eliminarlo. Como me manifiesto por mí mismo y no conozco ni nacimiento ni destrucción, no hace falta bloquear los sentidos ligados a la interdependencia de la ignorancia.

»La condición fundamental, al ser completamente pura por naturaleza, no hay que purificarla. Como es pura desde el comienzo, no hace falta pulirla. Como desde siempre es in-

trínsecamente perfecta, no hace falta esforzarse para obtenerla. Aunque se busque por todas partes, no se encuentra nada que no sea puro: todo es la condición esencial que se manifiesta de forma que siempre está bien.[211]

»Incluso los fenómenos que aparecen como objetos de los seis sentidos, desde el origen no son más que esta naturaleza misma. Aquel que intenta meditar en esta condición y realizarla mediante el esfuerzo, es como un ciego que persigue el cielo.»

46. Capítulo que muestra como no hay ningún compromiso que cumplir (153,6-154,2 [...] 156,6-157,3)

«¡Escucha, gran ser! En la gran perfección no hay ningún compromiso que cumplir. La naturaleza de la fuente, que es pura conciencia total, carece de nacimiento y está más allá de los conceptos. Así pues, cuando se manifiesta el milagro del nacimiento de los distintos fenómenos, reconociendo que todos los objetos son esta misma naturaleza y que éstos trascienden el juicio y los conceptos, sea lo que sea lo que aparezca, uno permanece sin intentar aferrarla, sin aceptar ni rechazar: de este modo [se cumplen los cuatro compromisos] de la ausencia, la omnipresencia, la unidad y la perfección intrínseca, más allá de una regla o un voto que deba cumplirse. [...]

»Yo, la fuente, no tengo que cumplir ningún compromiso. Como estoy más allá de las causas y las condiciones, no hace falta intentar obtenerme mediante el esfuerzo. Como soy intrínsecamente perfecto, no hace falta adoptar una conducta. Como soy la sabiduría primordial, no hace falta conocerme. Como me manifiesto por mí mismo, no me hacen falta causas ni condiciones. Como estoy más allá del bien y el mal, no hace falta aceptarme ni rechazarme.

»Al no tener substancia material, se me llama "inexistente". Como la sabiduría es ininterrumpida, aunque no puede experimentarse como algo concreto, se me llama "omnipresente". Como todo es una sola cosa en la naturaleza de la mente, se me llama "uno". Como todos los fenómenos de la existencia son perfectos en el conocimiento de la pura conciencia total, se me llama "intrínsecamente perfecto".»

47. Capítulo que muestra como no hay ninguna acción espiritual que buscar (158,3-158,4 [...] 159,3-159,7 [...] 161,1-161,5)

«¡Escucha, gran ser! Yo, la fuente, soy la gran perfección, y como esta perfección existe espontáneamente por naturaleza, desde el origen no es necesario intentar obtener una capacidad de acción espiritual. [...]

»La manifestación del *dharmakāya*, en la forma del *saṃbhogakāya*, enseña a los discípulos del Mahāyoga que la esencia es la totalidad del propio estado. [Sin embargo, para realizarla se afirma la necesidad de] visualizar las distintas divinidades en el *maṇḍala* de la propia mente pura, cada una con su propio color y los atributos característicos de su correspondiente familia: la divinidad de la acción de apaciguamiento para apaciguar, la divinidad de la acción de incremento para enriquecer, la divinidad del poder para subyugar y la divinidad de la acción feroz para destruir. De este modo realizan los niveles de *vidyādhara* del dominio de la longevidad y del *mahāmudrā*.[212] Pero por mucho que se esfuerzan, con las cuatro acciones no se realiza el estado más allá del esfuerzo y la acción.

»Como la gran perfección trasciende desde siempre la causa y el efecto, no se realiza intentando obtenerla. [...]

»¡Escucha, gran ser! ¡No medites visualizando con la mente! ¡No hagas de la sabiduría un objeto del pensamiento

conceptual! No hace falta murmurar fórmulas o recitar *mantras*. No hace falta realizar gestos simbólicos con las manos. No hace falta concentrarse visualizando la emanación y la reabsorción [de rayos de luz]. Permaneciendo en la condición natural, uno se encuentra en la perfección intrínseca inamovible.

»Cuando uno se halla en el estado natural, éste no se puede corregir. Permanecer en esta condición auténtica más allá del esfuerzo significa no actuar y es precisamente ésta la acción suprema. Aquel que lo entiende no necesita realizar las distintas acciones [rituales]: sin actuar, permanece en el estado fundamental.

»Aquel que se encuentra en el estado natural "tal cual es en sí" realiza el significado verdadero que no puede modificarse.

»[Éste es el significado de *teshinñi*:] *te* significa "auténtico", *shin* significa "no modificado" y *ñi* se refiere a la "condición auténtica". No existe despertar fuera del estado natural.»

48. Capítulo que muestra como Kunje Gyelpo es el substrato de todos los fenómenos (162,4-165,1)

«¡Escucha, gran ser! De mi única condición natural se manifiestan los tres maestros ininterrumpidamente [como una cualidad mía]. Éstos enseñan seis métodos fundamentales para comprender mi única condición fundamental, a las tres categorías de discípulos que surgen con el milagro del nacimiento.

»El punto de vista es el fundamento para la comprensión de la condición natural y el medio para reconocerla. Pero como la naturaleza verdadera carece de nacimiento y trasciende cualquier objeto del pensamiento, aunque se intente observar a través de un punto de vista, no se consigue.

»El compromiso es el fundamento para eliminar los defectos propios y el medio para evitar cualquier interrupción. Pero como la condición esencial no es un objeto que proteger, aunque se intente preservarlo, no se consigue.

»La capacidad de acción espiritual es el fundamento de la realización y el medio para obtenerla mediante el esfuerzo. Pero como la condición esencial no puede ser el resultado de una búsqueda, no se obtiene con las acciones.

»El sendero es el fundamento para llegar a destinación siguiendo un proceso gradual y el medio para alcanzar un nivel de estabilidad. Pero como la condición esencial no es el punto de llegada de un sendero, no se alcanza siguiendo un proceso gradual.

»Los niveles de realización son el fundamento para obtener una estabilidad y el medio para alcanzar aquella etapa en la que ya no se necesita practicar más. Pero como todo se encuentra ya en la condición esencial, no hay que practicar para obtener un nivel de estabilidad.

»La sabiduría es el fundamento de la comprensión verdadera y el medio para reconocer la naturaleza esencial. Pero como la condición esencial no puede ser un objeto de la comprensión, la sabiduría manifiesta por sí misma no es algo que pueda conceptualizarse.

»¡Escucha, gran ser! Dado que la pura conciencia total es el fundamento de la existencia, aunque [los maestros de los] distintos vehículos enseñan a sus discípulos, condicionados por la causa y el efecto, los seis fundamentos relativos al punto de vista y la conducta, y aunque los discípulos, según su capacidad de comprensión, intentan realizar la naturaleza esencial a través de estos fundamentos, ésta no puede ser un objeto de búsqueda. Dado que el solo hecho de buscarla equivale a alterarla, [estos discípulos] no hallan la naturaleza de su propia mente, que es el fundamento inalterado.

»¡Escucha, gran ser! Éste es el significado de "no hay un punto de vista en el que meditar": dado que la raíz de la existencia no se encuentra fuera de sí misma, no es posible que un sujeto pueda tenerse por objeto a sí mismo y, como consecuencia, no puede existir un objeto que no sea uno mismo. Por esto no hay un punto de vista en el que meditar.

»Éste es el significado de "no hay un compromiso que cumplir": la naturaleza de la propia mente, aunque se intente detener, no puede bloquearse. Como se trata de la sabiduría manifiesta por sí misma, no hace falta protegerla.

»Escucha, éste es el significado de "no hay una capacidad de acción espiritual que buscar": dado que la gran perfección trasciende desde el origen la causa y el efecto, creer que una capacidad de acción espiritual pueda manifestarse como resultado de una causa mediante el esfuerzo, [no corresponde] a la gran perfección en la que no hay ningún resultado que confirmar. Dado que las capacidades de acción espiritual son perfectas por sí mismas y no el resultado de un esfuerzo, se dice que no hay que buscar ninguna acción.

»Éste es el significado de "no hay un sendero que recorrer": los *buddhas* de los tres tiempos y los seres de los tres mundos, todos recorren el sendero de la pura conciencia total, y en la naturaleza de la conciencia no existe la dualidad entre *buddha* y ser común. Por esto no hay ningún sendero que la conciencia deba recorrer para llegar a sí misma.

»Éste es el significado de "no hay un nivel de realización que obtener con la práctica": las personas condicionadas por la causa y el efecto desean practicar para obtener el nivel de la pura conciencia total, la dimensión última de la existencia. Pero es precisamente practicando como la modifican y, de este modo, no la realizan.

»Éste es el significado de "no hay una sabiduría que objetivar": como cualquier objeto ya es la sabiduría manifiesta

por sí misma desde el origen, la sabiduría no puede tenerse a sí misma como objeto.»

49. Capítulo que muestra como en la gran perfección no hay que progresar por los niveles de realización (165,3-165,6 [...] 166,6-168,1)

«¡Escucha, gran ser! Yo, la fuente suprema, resido en todas las personas como la esencia del despertar. La naturaleza de la pura conciencia total es el palacio de la dimensión última de la realidad: en el inmenso universo de la mente habitan todos los *buddhas* de los tres tiempos y todos los seres de los tres mundos, sin excepción. Esta [naturaleza] es la morada y el nivel de realización universales donde todo reside, más allá del extremo de unirse o separarse de ella. Así pues, no hay que considerarla un objetivo que alcanzar a través de la práctica, puesto que si no se corre el riesgo de modificar la propia naturaleza de la mente y modificando la naturaleza de la mente no se alcanza la perfección. ¡Ésta es la morada y el nivel de realización universales! [...]

»Seis son los nombres de los niveles de realización del despertar como resultado de la práctica:[213] el nivel de luz total, el nivel dotado de la flor de loto, el nivel de detentor del *vajra*, el nivel ricamente ornamentado, el nivel de la gran acumulación del *chakra* [de las letras], el nivel de Vajradhara y el nivel indivisible de Samantabhadra más allá de la causa y el efecto. Pero como la naturaleza de la mente está más allá de causas y condiciones, no existe ningún fruto que pueda ser el resultado de una práctica. En realidad, [estos seis niveles] no son más que algunos de los tantos modos como se manifiesta la naturaleza de la mente.

»De hecho, puesto que todo cuanto se manifiesta como claridad a través de las cinco puertas de los sentidos señala

la sabiduría manifiesta por sí misma e ininterrumpida, se habla de "luz total".

»Dado que [en este estado] no se juzga el objeto ni si alimenta el aferramiento por él, se habla de "la flor de loto".

»Dado que la pura conciencia total está más allá del nacimiento y la muerte, se habla de "detentor del *vajra*".

»Dado que en la propia naturaleza verdadera, la condición natural inconmensurable, la sabiduría manifiesta por sí misma se manifiesta como la dimensión de ecuanimidad no discursiva, se habla de "ricamente ornamentada".

»Dado que la naturaleza de la pura conciencia total es un *maṇḍala* que contiene en sí todos los fenómenos del despertar, se habla del "nivel de la gran acumulación del *chakra* de las letras".

»Dado que el Cuerpo, la Voz y la Mente no conocen ni principio ni fin, se habla del "nivel de Vajradhara".

»Dado que la pura conciencia total está más allá del dualismo entre la causa y el efecto, y todos los fenómenos que se manifiestan de ella desde siempre están más allá de cualquier consideración de bien o mal, aceptación o rechazo, se habla del "nivel indivisible".

»Todos los *buddhas* de los tres tiempos y los seres de los tres mundos emanan de la dimensión última de la pura conciencia total y en ella residen. Por este motivo, la dimensión última de la pura conciencia total se llama el "nivel de la experiencia universal".»[214]

50. Capítulo que muestra la sabiduría manifiesta por sí misma (168,3-168,4 [...] 168,7-170,1 [...] 170,2-170,4 [...] 170,7-171,4)

«¡Escucha, gran ser! Aquello que se conoce como la "sabiduría de la sabiduría" es un conocimiento que existe desde el ori-

gen. La sabiduría manifiesta por sí misma es el conocimiento primordial. En cambio, la sabiduría que juzga un objeto como deriva del objeto mismo, no puede manifestarse por sí misma.

»La claridad no se manifiesta simplemente permaneciendo en un estado sin objeto. Por esto, la sabiduría manifiesta por sí misma es una sabiduría que concierne al conocimiento primordial.

»Como la sabiduría surge de sí misma, no es necesario meditar en ella y, al no meditar, no se acumulan las predisposiciones kármicas de la meditación.[215] La condición fundamental, libre de predisposiciones kármicas, es el estado verdadero de conocimiento de los *buddhas* de los tres tiempos. La esencia del conocimiento de los *buddhas* de los tres tiempos no depende del objeto, porque desde el origen se encuentra en una condición de ecuanimidad.

»¡Escucha, gran ser! El estado de la sabiduría manifiesta por sí misma que poseen todos los *buddhas* de los tres tiempos, dado que desde el origen carece de conceptos, no debe construirse mentalmente: se encuentra más allá de todos los objetos del juicio. El practicante del Atiyoga, permaneciendo en la condición no conceptual, realiza el estado de conocimiento de los *buddhas*.

»¡Escucha, gran ser! El estado del despertar se encuentra en la sabiduría manifiesta por sí misma. Sin juzgar los objetos, no se contamina esta sabiduría con las predisposiciones kármicas del pensamiento discursivo.

»El *karma* se produce por las predisposiciones de la meditación conceptual, mientras que en el estado no conceptual no existen predisposiciones kármicas.

»Las cinco sabidurías manifiestas por sí mismas del estado no conceptual se manifiestan como las cinco puertas naturales de la mente, es decir los cinco sentidos, que no conocen interrupción. Cuando la naturaleza de la pura conciencia total se manifiesta, las sabidurías manifiestas por sí mismas res-

plandecen de forma clara e ininterrumpida. Dado que aparecen espontáneamente, no hay que rechazarlas: de este modo no se acumulan las predisposiciones kármicas debidas a la meditación no conceptual. [...]

»¡Escucha, gran ser! ¡Comprende realmente el significado de estas palabras con la experiencia del estado de pura presencia!

»La sabiduría manifiesta por sí misma reside en los cinco objetos de los sentidos, aunque las cinco sabidurías no desean estos cinco objetos: los cinco objetos de los sentidos se manifiestan como las cinco sabidurías. Dado que éstos mismos son la sabiduría que existe desde el origen, ¡entre objetos y sabidurías no existe dualidad alguna! Por esto, incluso el objeto es la sabiduría manifiesta por sí misma. [...]

»Los discípulos [de las tres clases de maestros] dan distintos nombres a mi única naturaleza según el modo como me consideran: "pura conciencia total"; "dimensión última de los fenómenos"; "condición del cielo"; "sabiduría manifiesta por sí misma"; "*dharmakāya*"; "*saṃbhogakāya*"; "*nirmāṇakāya*"; "Cuerpo, Voz y Mente"; "omnisciencia"; "totalidad de los fenómenos"; "las tres sabidurías"; "las cuatro sabidurías"; "las cinco sabidurías"; "dimensión de vacuidad y sabiduría primordial"... Éstos son los nombres que dan a la única pura conciencia total manifiesta por sí misma según su forma de verme.»

LAS ENSEÑANZAS CONCLUSIVAS

51. Capítulo que muestra como no hay ningún sendero que recorrer (172,4-174,3)

«¡Escucha, gran ser! Los maestros de las tres dimensiones, mi emanación, explican que es necesario seguir un sendero

y, con este fin, enseñan cinco o tres senderos. Como afirman que siguiendo estos vehículos se alcanza el objetivo preestablecido, su consideración de la obtención se basa en el principio de causa y efecto, y esto no corresponde a la gran perfección en la que no hay ningún sendero que recorrer.

»A través de los cinco senderos de la acumulación, la aplicación, la visión, la meditación y la obtención final [también conocido como sendero donde no hay nada más que aprender], éstos completan las dos acumulaciones y [creen] haber logrado finalmente eliminar el dualismo entre sujeto y objeto. Pero esta realización con la que [creen] poder ver la verdad gracias a la meditación, no corresponde al sendero en el que no hay camino que seguir: por esto no puede definirse como la "beatitud más allá del esfuerzo".

»Los tres senderos de las enseñanzas secretas del "fruto" son el sendero de la contemplación de la naturaleza esencial, el sendero de la manifestación completa [y el sendero de la sílaba]. Dado que constituyen los senderos para la realización de las tres dimensiones,[216] se medita para familiarizarse con éstas. A través de las cuatro etapas del acercamiento y la realización, que presuponen la aplicación del principio de causa y efecto a la realidad manifiesta por sí misma, se avanza de forma gradual y, de este modo, no se alcanza el nivel que trasciende el esfuerzo de la práctica.

»Dado que la naturaleza de la propia mente, más allá de las elaboraciones conceptuales, es la dimensión última de la existencia, en esta liberación de los conceptos residen todos los *buddhas*. ¡Por esto no sigas un sendero gradual!»

»La naturaleza de la mente, que no conoce impedimento alguno, es clara como el cielo: en ella residen todos los *buddhas* de los tres tiempos. ¡Por esto no sigas un sendero gradual!

»La naturaleza de la mente, que no conoce alteración alguna, es la condición fundamental y auténtica: en ella todos

los *buddhas* de los tres tiempos son perfectos de forma espontánea. ¡Por estos no sigas un sendero gradual!

»Si comienzas a seguir un sendero basado en la ignorancia, jamás llegarás a destinación ni obtendrás jamás la comprensión verdadera. Siguiendo un sendero gradual no se llega al nivel del despertar. El despertar es la propia mente libre de conceptos y no se alcanza siguiendo un sendero gradual.

»Meditando en el punto de vista se encuentra el objeto de la contemplación, pero ésta no conduce a la ecuanimidad del estado sin conceptos.

»Cumpliendo un compromiso se permanece ligado a la voluntad de no transgredirlo y, precisamente debido a este concepto no se halla la ecuanimidad del estado no conceptual.

»Intentando adquirir una capacidad de acción espiritual se practican los distintos métodos de realización, pero la meditación dirigida a la obtención de algo está lejos de la ecuanimidad del estado sin conceptos.

»Practicando para progresar por los niveles de realización se practican distintos métodos para estabilizar el estado calmo,[217] pero la meditación que tiende al perfeccionamiento está lejos de la ecuanimidad del estado sin conceptos.

»Intentando comprender la naturaleza última de la existencia se practican distintos métodos de meditación para desarrollar la claridad,[218] pero la meditación dirigida a esclarecer algo está lejos de la ecuanimidad del estado no conceptual.

»Intentando esclarecer la sabiduría se practican distintos métodos de meditación conceptual, pero la meditación que intenta esclarecer la comprensión está lejos de la ecuanimidad del estado conceptual.

»¡Escucha, gran ser! La meditación basada en el deseo, por muy clara que sea, no realiza la felicidad libre de deseo. La gran beatitud de la no acción se realiza gracias al estado no

conceptual y a la ausencia de deseo. Si no se medita [con los conceptos] y no se acumulan predisposiciones kármicas, la sabiduría manifiesta por sí misma no está sujeta al *karma*.

»La sabiduría manifiesta por sí misma, la esencia del *dharmakāya*, no se realiza a través del esfuerzo sino, al contrario, sólo permaneciendo en la condición natural. Ésta trasciende todos los objetivos de la práctica, porque aquello que se llama "objetivo" sólo es un nombre: en realidad, el "despertar" mismo sólo es un nombre. Utilizar la definición de "despertar" es una característica propia de las enseñanzas provisionales, y no de las definitivas.»

52. Capítulo sobre el estado inamovible sin deseos (174,7-177,7)

«¡Escucha, gran ser! ¡Si quieres realizar todos los Dharmas, no te bases en el deseo de obtener! La mente que enciende el deseo, en lugar de obtener, lo echa todo a perder. Dado que la naturaleza verdadera trasciende la causa y el efecto, si se desea obtener el fruto no hay que emplearse en su causa: sólo se realiza permaneciendo en la condición natural sin conceptos. ¡Abandona todas las meditaciones basadas en el deseo!

»Sin deseo, todo se obtiene. Practicando la meditación, uno se aferra al deseo y esto no ayuda en absoluto porque, en realidad, no hay nada que aferrar. Todos los senderos que se basan en la acción buscan realizar la perfección intrínseca que trasciende el esfuerzo, pero no lo consiguen: la perfección intrínseca ya está presente tal cual es sin tener que actuar, y no se obtiene mediante la acción.

»El deseo, como lo ahuyenta todo, es un gran obstáculo para la realización. Las predisposiciones kármicas que derivan de un modo de meditar basado en el deseo encadenan la mente a la idea de aferrarse a algo y, como consecuencia,

alejan de la felicidad. Por el contrario, sin aferrarse a nada se obtiene toda la felicidad, porque la felicidad es la verdadera condición natural.

»Esta condición que no puede modificarse es el estado único de conocimiento de todos los *buddhas*, es pura beatitud y no conoce deseo en absoluto, ni tampoco la idea de aferrarse a algo. [En ella], el estado que trasciende los conceptos no se considera un objeto hacia el que dirigirse, ni uno se aferra al estado no discursivo.[219] El significado verdadero de este "no hacer" se realiza al dejar de desear. Aquel que no se aferra a nada y está libre del apego practica la contemplación suprema. Ésta es, en realidad, la realización suprema, completa y perfecta desde el origen, que trasciende la idea de tener que rechazar o poseer algo.

»¡Escucha, gran ser! Meditando en lo diverso no se comprende la unidad. La meditación que se propone comprender algo no es realmente meditación. Aunque la condición fundamental es una sola, [algunos] distinguen entre *buddhas* y seres vivos, entre felicidad y sufrimiento, y enseñan que hay que aceptar la felicidad y rechazar lo negativo: pero esto contradice las enseñanzas definitivas.

»¡Escucha, gran ser! ¡No hagas dos de lo que es uno! Felicidad y sufrimiento son una sola cosa en el estado del despertar. Los *buddhas* y los seres vivos son uno en la [naturaleza de la] mente. Todo cuanto existe en el mundo animado e inanimado es uno en la naturaleza fundamental. Incluso verdad y mentira son uno en la naturaleza fundamental. ¡No aceptes la felicidad! ¡No rechaces el sufrimiento! Permanece en la condición natural y lo alcanzarás todo.

»Aferrarse a la felicidad es sufrimiento. Si no se juzga la manifestación de la claridad, ésta es la sabiduría manifiesta por sí misma. Si las predisposiciones kármicas no corrompen la sabiduría, ¿cómo pueden mancharla las acciones? La sa-

biduría ligada a la causa y el efecto se basa en la meditación conceptual, y esta "sabiduría conceptual" hace nacer las predisposiciones kármicas.[220] Como, de este modo, la sabiduría [manifiesta por sí misma] está sujeta a las predisposiciones kármicas, ¡no medites en la sabiduría conceptual! Meditando en la sabiduría conceptual uno se aleja de la ecuanimidad del estado no discursivo, y la contemplación padece entonces la enfermedad del esfuerzo.

»¡Escucha, gran ser! Yo, la fuente, soy pura conciencia total, y como todo es pura conciencia total, aparte de ella no existe nada. De la [pura] conciencia se manifiestan las distintas enseñanzas según las características físicas de los seres y sus creencias, ligadas a la percepción específica de formas y colores. Todo es una emanación de la energía compasiva de la sabiduría, y no algo distinto de la condición natural.

»El despertar mismo no es algo distinto de la condición natural, por esto es la naturaleza fundamental de todos los *buddhas* de los tres tiempos. Aparte de la naturaleza fundamental no existe despertar alguno. Aparte del despertar no existen seres vivos. El estado no conceptual de los seres es la esencia del estado del despertar. Antes de que se manifieste la pura conciencia total no hay ni *buddhas* ni seres vivos. Por esto, más que todos los *buddhas*, ¡es la naturaleza de la mente la que hay que loar! Es inmutable y jamás ha sufrido cambio alguno: incluso queriendo modificarla, no cambia en lo más mínimo. Por esto, los maestros que subdividen la única naturaleza en nueve vehículos y ochenta y cuatro mil métodos no comprenden el significado de lo uno y, al no comprender lo uno, tampoco comprenden la totalidad. ¡Así pues, comprender el único estado de la mente es la comprensión suprema!»[221]

53. Capítulo que muestra como la naturaleza de todos los fenómenos es el estado inamovible (179,2-179,6 [...] 179,7-180,5 [...] 180,6-181,2)

«Todos los fenómenos ni cesan ni jamás desaparecen; su naturaleza es la claridad que no se mueve nunca de la esencia. Aquellos que, condicionados por el deseo, intentan realizar la realidad que nunca se "ha movido" basándose en el principio de causa y efecto, no transmiten mis enseñanzas.

»Sin deseo alguno, yo lo realizo todo: sin desearlo, la naturaleza ya está realizada. La misma palabra "realizar" no forma parte de mi lenguaje, sino del de aquellos que se basan en la causa y el efecto.

»Yo soy el gran enemigo de todos los artificios especulativos que tienden a exagerar o disminuir la realidad. Sin juzgar todas las conjeturas acerca de ser o no ser, de realizar o no realizar, yo permanezco en la condición ecuánime. Aparte de esta condición ecuánime yo, el progenitor de aquellos que han despertado, ¡no enseño nada más! [...]

»Esta ecuanimidad suprema, cuya naturaleza es completamente pura, es una condición inmutable más allá de todos los aferramientos. Trasciende el objeto dualista y cualquier posición de la mente. Así, cuando se intenta obtenerla, a partir de la motivación del deseo, como si fuera algo concreto, se cae en el aferramiento y no se halla el estado no conceptual de la ecuanimidad.

»La condición fundamental siempre existe por naturaleza: querer buscarla y obtenerla equivale a buscar la propia mente en otro lugar. Sin embargo, aunque desmenuzáramos el espacio de la existencia, el cielo, los tres mundos y todos los seres vivos, no encontraríamos jamás la morada de la mente.

»La mente posee la naturaleza del cielo: no tiene confines y su espacio no está sujeto a disminución. La mente, que posee la

naturaleza del cielo, no puede hallarse, y lo mismo ocurre con la naturaleza de toda la existencia. La condición auténtica y natural no puede modificarse: aunque se practiquen métodos de meditación ligados a la manifestación de la energía,[222] la esencia de la condición auténtica no sufre alteración alguna. [...]

»Entre el estado del Cuerpo, la Voz y la Mente de los *buddhas* y el cuerpo, la voz y la mente de los seres vivos no existe ninguna diferencia de cualidad ni cantidad. La naturaleza fundamental más allá de los conceptos se encuentra en la ecuanimidad, y en este estado no existe distinción alguna entre Dharma y no Dharma. No se considera a los seres vivos como una causa y a los *buddhas* como un resultado.

»Los maestros que enseñan la causa y el efecto se equivocan. Toda la existencia, que emana de mí, es la misma: ¡todo es uno sin distinción alguna entre bien y mal!»

54. Capítulo que muestra como la naturaleza del Kunje Gyelpo contiene todas las enseñanzas (182,4-183,7)

«En primer lugar, para comprender la naturaleza última, están las enseñanzas de los diez *dolungs* sobre la manifestación. [Luego,] para eliminar cualquier duda y concepto, y garantizar la certeza, están las enseñanzas de los diez *dolungs* que desvelan con precisión [la naturaleza última]. [Para comprender que] la sabiduría natural manifiesta por sí misma no depende de la causa y el efecto, están las enseñanzas de los diez *dolungs* más allá de la causa y el efecto. [Para comprender] que la sabiduría manifiesta por sí misma de la fuente suprema no hay que buscarla mediante la acción y el esfuerzo, están las enseñanzas de los diez *dolungs* sobre la perfección más allá de la acción. [Para comprender] que la propia sabiduría manifiesta por sí misma de la fuente suprema establece

el conocimiento de su naturaleza, están las enseñanzas de los diez *dolungs* que establecen el conocimiento.

»Hay cinco enseñanzas necesarias ligadas [a estos cinco grupos]. Los *dolungs* sobre la manifestación sirven para discernir realmente la naturaleza última, porque cuando se comprende con precisión la naturaleza última, ya no son necesarios un punto de vista, una conducta, un compromiso o un sendero que recorrer. Los *dolungs* que desvelan con precisión [la naturaleza última] sirven para alcanzar la certeza libre de errores y, al tener una certeza precisa de la naturaleza de la mente, superar la necesidad de querer realizar el despertar. Los *dolungs* que no dependen ni de causas ni de condiciones sirven para superar la necesidad de tener que esforzarse y, al no tener más la necesidad de actuar con esfuerzo, permanecer en la beatitud más allá del esfuerzo. Los *dolungs* sobre la perfección más allá de la acción sirven para perfeccionar [el conocimiento de] la naturaleza increada y, al haber perfeccionado [el conocimiento de] la naturaleza más allá de la acción, [realizar] la perfección intrínseca primordial. Los *dolungs* que establecen el conocimiento sirven para establecer el conocimiento, a partir del principio de los cinco [grupos de] *dolungs*, de que los *buddhas* de los tres tiempos, los seres de los tres mundos y el universo animado e inanimado entero carecen de causa, se manifiestan por sí mismos y se encuentran más allá de la acción.»

55. Capítulo que muestra como no existe ningún fenómeno que no provenga del **bodhichitta** *(186,4-187,5 [...] 188,4-189,3)*

«¡Escucha, gran ser! Todo cuanto existe en el mundo animado e inanimado, todas las expresiones y significados, sólo son la pura conciencia total.

»La dimensión de vacuidad y el espacio del cielo no son

absolutamente otra cosa que la pura conciencia total, más allá de los conceptos y carente de obstáculos.

»La manifestación de los elementos espacio, aire, agua, tierra y fuego es la naturaleza de la pura conciencia total. Los tres mundos del deseo, la forma y la ausencia de forma son la manifestación de las tres naturalezas de la pura conciencia total. Incluso los maestros de las tres dimensiones que enseñan esto son las tres naturalezas de la pura conciencia total.

»La sabiduría ininterrumpida de la conciencia se manifiesta como el mundo del deseo. La naturaleza de la conciencia se manifiesta como el mundo de la forma. La esencia de la conciencia, que carece de nacimiento, se manifiesta como el mundo sin forma.

»La esencia sin nacimiento más allá de los conceptos es el *dharmakāya*. La conciencia que goza de su propia naturaleza es el *saṃbhogakāya*. La emanación de la conciencia que a través de la mente actúa de forma benéfica por el bien de los seres es el *nirmāṇakāya*.

»También los seres de los infiernos y los otros mundos, entre los seis mundos del *saṃsāra*, presa del sufrimiento del frío y el calor, el hambre y la sed, la necedad y la falta de habla, en el momento en el que descubren la ecuanimidad del estado no conceptual, pueden liberarse en la auténtica condición natural.

»La sabiduría manifiesta por sí misma, como no conceptualiza el objeto, está más allá de cualquier consideración acerca de los defectos o las cualidades procedente de las predisposiciones kármicas. Sin aceptar las cualidades ni rechazar los defectos, [en este estado] no se busca ni obtener la felicidad ni eliminar el sufrimiento.

»La condición auténtica nunca se ha movido de sí misma: aunque se quiera modificarla, no cambia. Aunque se desee, no hay nada que obtener. [...]

»¡Escucha! A los seres humanos y divinos les cuesta entenderlo. Distraídos por los objetos de los sentidos, permanecen ignorantes y se contentan con cualquier cosa que se les enseñe. Cuando aprenden el principio de la verdad absoluta y la verdad relativa, basado en las enseñanzas provisionales de la causa y el efecto, su mente queda satisfecha con la dualidad entre verdad y mentira y, durante largos *kalpas*, alimentan este dualismo.

»Por esto, en primer lugar, es necesario enseñar con precisión la naturaleza de la propia conciencia. Una vez se ha explicado, se halla el sendero infalible que trasciende toda búsqueda y, desde el primer momento, uno se encuentra en el nivel que no contempla el esfuerzo. De este modo se entra en contacto con el sendero más allá de toda búsqueda y el estado en el que ya no hay nada en lo que meditar, donde se obtiene estabilidad en la felicidad que trasciende cualquier esfuerzo.

»Cuando se realiza la naturaleza de la propia conciencia, sus cualidades se manifiestan espontáneamente y ya perfectas, sin necesidad de buscarlas: ya no sirve cultivar una buena intención ni seguir un sendero gradual, no sirve practicar para avanzar por los niveles de realización ni meditar en el punto de vista, no sirve esforzarse para cumplir rígidamente las reglas y la disciplina moral.

»¡Gran ser, enseña todo esto! No practiques de forma mundana, meditando en [la forma de] una divinidad como acción del cuerpo, recitando *mantras* y fórmulas como acción de la voz, y visualizando y concentrándote como acción de la mente.»

56. Capítulo en el que Sattvavajra proclama su propia comprensión de la naturaleza del Kunje Gyelpo (189,6-191,1)

«Maestro de maestros, fuente suprema, así he entendido la naturaleza verdadera: todos los fenómenos, en la naturale-

za verdadera, son uno. El palacio de la dimensión última de la realidad es la fuente suprema, tal es su fama. Esta morada divina en la dimensión del espacio también es la fuente suprema. El maestro del *dharmakāya* sin nacimiento también es la fuente suprema. El *saṃbhogakāya* de la dicha perfecta también es la fuente suprema. El *nirmāṇakāya* de la potencialidad de la energía de la sabiduría también es la fuente suprema. El mundo del deseo, ligado a la pasión, es la fuente suprema. El mundo de la forma, ligado al orgullo, es la fuente suprema. El mundo sin forma, ligado al cuerpo mental, es la fuente suprema. Los *buddhas* de eras pasadas que moran en tu estado son la fuente suprema. Los *buddhas* del presente que actúan por el bien de los seres son la fuente suprema. Los *buddhas* del futuro que emergerán de tu estado son la fuente suprema. Los practicantes de los cuatro *yogas* que aspiran a alcanzar tu estado son la fuente suprema. El universo animado e inanimado entero compuesto de los cinco elementos es la fuente suprema. Aparte de la fuente suprema, no hay ni *buddhas* ni seres vivos, ni universo animado ni inanimado, ni cualquier otro fenómeno.»

Así hablo Sattvavajra.

57. Capítulo sobre la entrega de las enseñanzas (192,2-192,4)

«Las enseñanzas de los maestros de las tres dimensiones hablan de la causa y el efecto, especificando que, si se practica aplicándose en la causa, se produce el resultado. Utilizando los nombres de "*buddhas*" y "seres vivos", explican que la mente debe alcanzar el fruto del despertar. Pero éstas no son mis enseñanzas.

»Mi naturaleza trasciende la dualidad de la causa y el efecto: al igual que no existe ninguna dualidad entre *buddhas*

y seres vivos, el despertar no es algo que la mente deba obtener. Yo, la fuente suprema, soy la naturaleza de la conciencia, la sabiduría manifiesta por sí misma.»

6. EL *TANTRA* POSTERIOR: LAS ENSEÑANZAS SOBRE LA COMPRENSIÓN

Introducción

58. Capítulo introductorio sobre la comprensión (200,3-201,2 [...] 201,4-201,7)

«¡Escucha! Ésta es mi comprensión. Yo soy la naturaleza sin nacimiento y por esto comprendo que todos los fenómenos que surgen de ella carecen igualmente de nacimiento y se manifiestan por sí mismos.

»¡Escucha bien, gran ser! Porque yo reconozco carecer de nacimiento, comprendo que los tres maestros también carecen de nacimiento, al igual que los tres tipos de enseñanzas, los discípulos, los lugares y las épocas. Yo comprendo que los *buddhas* del pasado carecen de nacimiento, al igual que los *buddhas* del presente y aquellos que vendrán en el futuro.

»¡Escucha! ¡Como yo, que soy el maestro y la fuente, tú también, Sattvavajra, debes comprenderlo! Si no lo comprendes de este modo no percibirás mi naturaleza y, como consecuencia, no comprenderás las diez naturalezas fundamentales e, ignorando las diez naturalezas, ¿cómo podrás comprender las diez enseñanzas sobre la no meditación? [...]

»Comprende que los *buddhas* de los tres tiempos carecen de nacimiento. Comprende que las seis clases de seres carecen de nacimiento. Comprende que la tierra, el agua, el fuego, el aire y el espacio carecen de nacimiento. Comprende que los tres mundos y las tres existencias carecen de nacimiento. Comprende que los cinco objetos de los sentidos carecen de nacimiento. Así pues, todos los fenómenos son pura conciencia total y ésta es precisamente la fuente suprema. ¡Comprende que la fuente suprema no ha nacido nunca!

»Yo soy la raíz de todos los fenómenos: si comprendes que yo soy la dimensión fundamental sin nacimiento, percibirás del mismo modo también todo lo demás.»

LA COMPRENSIÓN DEL SIGNIFICADO VERDADERO DE LAS DIEZ NATURALEZAS

59. Capítulo sobre el estado sin nacimiento (202,2-202,4 [...] 203,4-204,2)

1. Sobre el punto de vista

«¡Sattvavajra, compréndelo bien! En cuanto a la fuente, raíz de todos los fenómenos, no existe nada como un observador y un objeto de observación. Aquel que comprende la esencia sin considerarla el objeto del punto de vista, comprende mi naturaleza.

»¡Escucha! Todos los fenómenos de la existencia, sin excepción, se encuentran en la fuente suprema en una condición de no nacimiento. ¡Que aquellos que quieren comprender el significado fundamental comprendan mi naturaleza! [...]

»Si yo no enseñara estas enseñanzas definitivas, la descendencia de la fuente suprema, progenitora de todos los que

han alcanzado el despertar, se interrumpiría, y todos los seres seguirían transmigrando.

»¡Escucha! Por este motivo, Sattvavajra, supera la idea de tener o no tener un punto de vista. Puesto que tener un punto de vista significa cubrir el significado verdadero con conceptos, ¡no bases tu comprensión en el punto de vista de la causa y el efecto!

»En el vehículo del Atiyoga, donde no se confirma nada, intentar observar y examinar [la naturaleza verdadera] equivale a interrumpir su percepción. Por esto comprende que la naturaleza de la fuente, esencia no modificada, no puede percibirse basándose en un punto de vista.

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, pura conciencia total, soy el espejo en el que se reflejan todos los fenómenos. Incluso sin naturaleza propia, todo se manifiesta claramente: sin necesidad de un punto de vista, la naturaleza resplandece claramente. ¡Comprender que la condición esencial que jamás ha nacido no es un objeto que observar dualistamente es la gran comprensión!»

60. Capítulo sobre el compromiso que no hay que cumplir (204,3-205,2 [...] 205,4-206,3)

2. Sobre el compromiso

«Los maestros de las tres dimensiones, mi emanación, al enseñar según las distintas capacidades de los discípulos, dan a entender que la fuente es algo respecto a lo que debe mantenerse un compromiso.

»Algunos consideran que hay que cumplir con pureza los votos de la disciplina moral, otros cumplen los votos de *vidyādhara*, y otros todavía se basan en numerosas reglas principales y secundarias. Pero por mucho que buscan, no obtienen la comprensión verdadera.

»El compromiso de la fuente suprema está más allá del dualismo de cumplir o incumplir. Aquel que comprende qué significa "más allá del cumplir o el incumplir", comprende mi compromiso.

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, soy la igualdad de todos los fenómenos en la pura conciencia total que es la raíz. Por esto yo soy la esencia fundamental de todos los compromisos: comprende que estoy más allá de dualismo de cumplir o incumplir.

»¡Escucha! El compromiso del punto de vista de la fuente suprema, como el cielo sin nacimiento, trasciende todos los límites: aquel que lo comprende bien, comprende el compromiso de la fuente suprema. [...]

»¡Escucha! Como la única raíz de todos los fenómenos es la conciencia, la única raíz del compromiso no es algo que deba cumplirse: esto significa haber comprendido la propia mente sin nacimiento.

»A través de [los cuatro puntos de] la ausencia, la omnipresencia, la unidad y la perfección intrínseca, se trascienden todos los compromisos. Los compromisos de la fuente suprema se refieren a la comprensión del estado sin nacimiento.

»Según se comprenda o no que la esencia fundamental no es algo que deba protegerse, así como a partir de la distinción entre [enseñanzas] cuyo "significado es definitivo" y [enseñanzas] cuyo "significado es provisional", se enseña la necesidad o no de un compromiso que cumplir.

»¡Escucha! Puesto que de este modo se comprende que no existe un compromiso que cumplir, esta comprensión iguala el estado de los *buddhas* de los tres tiempos. En cambio, los practicantes que no poseen esta comprensión se encuentran realmente en contradicción con la esencia de su propia mente. Aquellos que, en lugar de cumplir mi compromiso, cumplen el compromiso de los maestros de las tres dimensiones,

difícilmente hallarán el significado verdadero durante centenares de miles de *kalpas*.

»De este modo, puesto que has recibido mis enseñanzas, ¡comprende que no hay ningún compromiso que cumplir!»

61. Capítulo sobre la comprensión de la naturaleza de las tres puertas más allá de la acción y la búsqueda (206,4-207,1 [...] 207,1-207,7 [...] 208,3-208,4)

3. Sobre la capacidad de acción espiritual

«¡Sattvavajra, compréndelo bien! Los maestros de las tres dimensiones, que emanan de mi naturaleza y asumen la forma más adecuada según los discípulos, dan a entender que para realizar el objetivo es necesario adquirir la capacidad de acción espiritual: con el cuerpo es necesario emplearse en la realización de *mudrās*; con la voz, en la recitación de *mantras*; con la mente, en la visualización de la emanación y la reabsorción [de rayos de luz]. No comprenden que uno pueda realizarse dejando libres las tres puertas del cuerpo, la voz y la mente.

»¡Escucha! Mi capacidad de acción espiritual no es algo que deba buscarse mediante la acción. [...]

»¡Escucha! Mi capacidad de acción espiritual no es algo que deba buscarse. Puesto que el propio bien ya es perfecto de forma espontánea, no es necesario realizar ninguna acción. Puesto que el bien de los demás es la igualdad de la dimensión última, tampoco es necesario buscarlo. ¡Compréndelo bien!

»¡Escucha! Puesto que todo ya está realizado en la pura conciencia total, en ella no hay ninguna necesidad de actuar. ¿Quién podría jamás atribuirle a la verdadera esencia del despertar, increada y más allá de la acción, la definición de "actuar" o "no actuar"?

»¡Escucha! Para obtener mi capacidad de acción espiritual no sirve adoptar *mudrās* con el cuerpo, recitar *mantras* con la voz ni visualizar la emanación y la reabsorción con la mente. El despertar de todos los *buddhas* del pasado, el presente y el futuro depende únicamente de la comprensión de la naturaleza verdadera de la capacidad espiritual: la no acción. ¡Como [el despertar] de los *buddhas* de los tres tiempos se fundamenta en esta comprensión, tú también, Sattvavajra, comprende bien mis palabras!

»¡Escucha! A los que les atraen las múltiples definiciones conceptuales, los maestros de las tres dimensiones les transmiten las enseñanzas sobre las acciones para apaciguar, enriquecer, subyugar y destruir ferozmente, según los distintos conceptos de los discípulos. [...]

»¡Escucha! Yo, la fuente, maestro supremo, enseño que todas las acciones son el sendero de los conceptos. Comprendiendo el significado verdadero de la capacidad espiritual que trasciende la acción, todos los seres pueden ser la fuente suprema.»

62. Capítulo sobre la comprensión de que el maṇḍala no se crea con la visualización (208,6-209,2 [...] 209,3-210,2 [...] 210,5-210,6)

4. Sobre el maṇḍala

«¡Sattvavajra, compréndelo! Los maestros de las tres dimensiones, mi emanación, a los discípulos que les atraen las múltiples características les enseñan que hay que visualizar el *maṇḍala* y el *gaṇachakra*.[223] Aquellos que siguen el sendero de las tres dimensiones intentan alcanzar la comprensión a través de múltiples características y durante centenares de miles de *kalpas* no comprenden que no hay ningún *maṇḍala* que visualizar. [...]

»Éste es mi *maṇḍala*: el *maṇḍala* que surge por sí mismo ya perfecto, puesto que todo es completo en su esencia y está más allá de la posibilidad de aumentar o disminuir. Sin tener que visualizarlo, instantáneamente es el *maṇḍala* perfecto.

»¡Escucha! [Éste es el significado de la palabra *maṇḍala*, en tibetano *kilkor*:] *kil* o "centro" significa la esencia verdadera; *kor* o "círculo" significa que esta esencia posee completamente la beatitud del *saṃsāra* y el *nirvāṇa*. Ésta es la esencia y la raíz de todos los *maṇḍalas*, en ella se encuentran comprendidos todos los *maṇḍalas*.

»¡Escucha! El *maṇḍala* de la fuente suprema es el *maṇḍala* en el que todo es perfecto en esencia. Aquel que comprende el significado de esta perfección es experto en el significado de "no hay ningún *maṇḍala* que visualizar".

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, con el *maṇḍala* sin nacimiento de la pura conciencia total, sin ir ni venir, lleno la totalidad del universo. Sólo a través del conocimiento se accede a lo que carece de nacimiento.

»¡Escucha! Que el *maṇḍala* de las cinco sabidurías se manifieste o no depende del conocimiento o la ignorancia. Por esto existen las distintas consideraciones de tener o no que visualizar. Pero cuando se posee la comprensión suprema ya no existe más esta distinción. ¡Por esto, tú, Sattvavajra, sin detenerte en las palabras comprende bien el significado! Aquel que lo comprende se encuentra inmediatamente en el estado de la fuente suprema. [...]

»¡Escucha! ¡Así como te he enseñado que las cinco emociones conflictivas son la pura conciencia total que nunca ha nacido, tú también, Sattvavajra, enséñalo a tus discípulos, a partir de tu propia comprensión!»

63. Capítulo sobre el poder de la comprensión del estado manifiesto por sí mismo (210,7-212,5)

5. Sobre la iniciación

«¡Sattvavajra, compréndelo bien! Yo soy el maestro "fuente suprema" y los maestros de las tres dimensiones que de mí emanan enseñan distintos métodos para transmitir la iniciación. Aferrados al sendero de las definiciones conceptuales, no ven mi naturaleza.

»¡Escucha! Yo soy el maestro "fuente suprema" y como mi naturaleza lo crea todo y todo lo abarca, no tengo otro fin. Comprende así que estoy más allá de transmitir o no [una iniciación].

»Los distintos tipos y niveles de iniciación se enseñan a las personas a quienes atraen las múltiples características. A quienes permanecen en el significado del estado no modificado, yo enseño la condición natural que no se transmite [con una iniciación].

»¡Escucha! ¡Como la naturaleza de la fuente suprema lo abarca todo, a los practicantes que la reconocen y que comprenden qué significa permanecer en la condición natural más allá de la transmisión, enséñales que no es necesario recibir una iniciación!

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, comprendo y enseño que no es necesario recibir una iniciación. Una vez se obtiene el poder de la propia mente sin nacimiento y completamente pura,[224] ya no es necesario el esfuerzo que requiere la iniciación de las diez naturalezas, ni se depositan las propias esperanzas en las iniciaciones de *mantras* y *mudrās*, ni se está aferrado a las iniciaciones de objetos y símbolos sagrados.

»Reconociendo la pureza de la propia mente, ya no se medita más en la divinidad y sus atributos característicos, ni se

distingue más entre planetas, constelaciones y conjunciones astrológicas particulares.

»¡Escucha! Mi comprensión no la comparten los maestros de las tres dimensiones y, como consecuencia, el significado verdadero de las diez naturalezas se encuentra obstaculizado. De este modo no se comprende mi naturaleza.

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, enseño a los maestros de las tres dimensiones, mis primeros discípulos, la condición auténtica y natural, no modificada. No es necesario basarse en la visualización de una divinidad "mundana", ni depender del *gaṇachakra* y la iniciación. Dado que todo es perfecto en el poder de la presencia pura sin nacimiento, si se la deja tal cual es, sin buscar nada, todos los objetivos se realizan de forma espontánea.

»¡Escucha! Yo soy el maestro "fuente suprema", y yo creo los maestros de las tres dimensiones. Incluso todo cuanto éstos enseñan lo creo yo: ¡pero yo no necesito crearme a mí mismo!

»¡Escucha! Aquel que comprende de este modo la naturaleza de la fuente, reconoce que ésta es la naturaleza de todo: comprende pues mi naturaleza y no dependas más de las iniciaciones basadas en las definiciones conceptuales.»

64. Capítulo sobre la comprensión de que no hay que recorrer ningún sendero (212,7-214,4 [...] 214,5-214,6)

6. Sobre el sendero

«¡Escucha! La naturaleza de la fuente suprema, maestro de maestros, se encuentra en la condición única sin nacimiento. Pero como el significado de "sin nacimiento" es difícil de comprender, los maestros de las tres dimensiones, mis primeros discípulos, para guiar a sus discípulos por senderos

que les satisfagan, enseñan que es necesario recorrer senderos graduales. De este modo, para guiar hacia el significado verdadero a las personas de capacidad inferior, transmiten enseñanzas provisionales.

»¡Escucha! [Éstos enseñan que], siguiendo los senderos graduales de la acumulación, la aplicación, la visión, la meditación y la obtención final, es posible realizar el fruto después de centenares de *kalpas*, o bien después de siete vidas, o tres vidas, etc. Pero de este modo no hacen comprender mi sendero.

»¡Escucha! Voy a explicarte el sendero de la fuente suprema. Como la naturaleza verdadera no tiene nacimiento, yo trasciendo el límite del concepto de entrar o no entrar [en un sendero]: por esto no es necesario recorrer un sendero gradual. Los cinco senderos están condicionados por los conceptos, pero como yo trasciendo los objetos de las definiciones conceptuales, no se me puede alcanzar siguiendo un sendero conceptual.

»¡Escucha! Mi sendero no conoce etapas y siempre es igual en la gran esfera sin nacimiento: si se comprende esta naturaleza única, se descubre la inutilidad de recorrer un sendero gradual.

»¡Escucha! Para acceder a mí, el maestro de maestros, la fuente suprema, no existen etapas ligadas a un sendero gradual. La sabiduría manifiesta por sí misma es perfecta en el instante presente: ¡dejando la condición natural tal cual es, se llega a destino sin haber comenzado el camino! ¡Por esto, tú, Sattvavajra, no me busques de forma gradual!

»¡Escucha! ¡Como el cielo, yo no tengo confines e, igual que intentar atrapar los límites del cielo sólo comporta exasperarse inútilmente, no existe enfermedad peor que desear alcanzar mi naturaleza siguiendo un sendero gradual! Por esto, tú también, Sattvavajra, enseña mi naturaleza a tus discípulos. Así, incluso ellos comprenderán que todo es mi natu-

raleza, ya no seguirán estando aferrados a los senderos de las definiciones mundanas y no se involucrarán más en las discusiones basadas en las palabras. ¡Permaneciendo tranquilos en la condición no modificada, llegarán a la otra orilla y hallarán el sendero de la esencia universal! [...]

»El sendero universal de la fuente suprema nunca ha sufrido modificación alguna y no puede recorrerse de forma gradual: aquel que lo sigue de forma gradual no comprende el significado del despertar y nunca realizará mi naturaleza. ¡Por esto, comprende qué significa que no hay que recorrer ningún sendero!»

65. Capítulo sobre la comprensión de que no hay que progresar por ningún nivel de realización (215,1-216,7)

7. Sobre los niveles de realización

«¡Sattvavajra, compréndelo bien! Las enseñanzas de la fuente suprema, maestro de maestros, según las cuales no es necesario practicar para progresar por los distintos niveles de realización, no son apropiadas para cualquiera y son difíciles de comprender.

»¡Escucha! Los maestros de las tres dimensiones, mi emanación, para hacer progresar a las personas de capacidad inferior, a quienes atrae la multiplicidad de conceptos, enseñan los diez o los seis niveles de realización. Cuando enseñan esto sus discípulos lo comprenden, pero todo esto sólo pertenece a la esfera de los conceptos.

»¡Escucha! Éstos son los seis niveles de realización: el nivel de la luz total, el nivel del detentor del *vajra*, el nivel de Vajradhara, el nivel de la dimensión pura "Ricamente Ornamentada", el nivel dotado de la flor de loto y el nivel de Vajrasattva.[225] Éstos se enseñan a los practicantes que siguen

un sendero gradual, según distintos tipos de contemplación y divinidades.

»¡Escucha! Éste es el nivel de realización del maestro "fuente suprema". Como todos los fenómenos de la existencia son uno en la dimensión última no creada, entre los distintos niveles de realización no existe diferencia alguna. ¡Comprende que sólo existe un nivel de realización!

»Mientras no se halla mi nivel de realización, los otros múltiples niveles de comprensión que puedan obtenerse sólo son proyecciones de conceptos personales que no permiten encontrarme a mí, la fuente.

»¡Escucha! La naturaleza del nivel de realización de la fuente suprema es la perfección espontánea de la pura presencia, que nunca ha sido modificada ni mejorada de forma progresiva. Aunque se practique para progresar, en realidad, no se encuentra el significado verdadero. En cambio, comprendiendo la naturaleza verdadera uno se perfecciona instantáneamente.

»¡Escucha! Como el nivel de realización del vehículo única de la pura conciencia total, la fuente, aunque nunca ha tenido origen todo lo abarca, intentar comprenderlo siguiendo un proceso gradual equivale a querer alcanzar los confines del cielo. En cambio, si se deja la condición natural tal cual es, sin seguir un proceso gradual, uno se libera.

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, me manifiesto como la esencia de los niveles de realización, por esto no existen en mí niveles más o menos elevados. ¡Comprende el significado de mi nivel!

»Aunque yo me manifiesto con claridad ante todos, los discípulos de las tres dimensiones [intentan] comprenderme [encerrándome] en conceptos. Sin embargo, el estado de la fuente suprema es tan profundo que, por mucho que lo examinan, no lo ven.

»¡Escucha! Los maestros de las tres dimensiones, mis primeros discípulos, transmiten enseñanzas adaptadas a las distintas disposiciones: para cada vehículo del Cuerpo, la Voz y la Mente enseñan un nivel de realización, un sendero y un resultado. Pero hasta que no se comprende mi nivel de realización, los distintos niveles no permiten descubrir el sendero fundamental. Por esto, la naturaleza de la mente es el vehículo universal, el nivel de la pura conciencia total. ¡Comprende este nivel de realización fundamental que te estoy enseñando!

»¡Cuando reconozcas que la naturaleza verdadera de la realización no depende del progreso, permanecerás finalmente en el nivel de realización de la pura conciencia total, la fuente!»

66. Capítulo sobre la comprensión de que no hay ninguna conducta que deba aceptarse ni rechazarse (217,2-218,3)

8. Sobre la conducta

«¡Escucha! Yo soy el maestro "fuente suprema". Entre los maestros de las tres dimensiones que emanan de mí, algunos comprenden que es necesario comportarse acumulando virtudes y rechazando acciones negativas; otros, que es necesario aceptar lo puro y rechazar lo impuro; o todavía otros, que se puede utilizar tanto lo puro como lo impuro. Pero de este modo no comprenden qué significa trascender los límites de tener que comportarse o no de un modo determinado.

»Aquellos que observan estas conductas intentan purificarse mediante antídotos: como consecuencia, su comprensión permanece ligada a un concepto predeterminado y no comprenden la conducta más allá del aceptar y el rechazar.

»¡Escucha! Ésta es la conducta de la fuente suprema. ¡Como todas las concepciones de vicio y virtud, aceptar y rechazar, puro e impuro, grande y pequeño, son uno en la pura concien-

cia total sin nacimiento, comprende el significado más allá del aceptar y el rechazar! ¡Comprende la naturaleza más allá de lo puro y lo impuro! ¡Comprende el estado en el que no existe diferencia alguna entre actuar y no actuar! ¡Comprende aquello que no puede dividirse en un centro y sus confines! ¡Comprende que la raíz es la pura conciencia total sin nacimiento!

»¡Escucha! Ésta es la conducta de la fuente suprema. Sea cual sea la acción que se realice, ninguna acción entra en conflicto [con la naturaleza verdadera]: porque tanto el actuar como el no actuar carecen de nacimiento y, si se reconoce la ausencia de nacimiento, entonces cualquier actividad sigue siendo esta ausencia de nacimiento.

»¡Escucha! Mi conducta, como el cielo, no puede limitarse ni medirse. Como es no dual, trasciende los límites de ser y no ser. ¡Comprende que ésta es la conducta de la pura conciencia total, la fuente!

»¡Comprende que los cinco objetos de los sentidos son la conducta de la pura conciencia total! ¡Comprende que las cinco emociones conflictivas son la conducta de la pura conciencia total! ¡Comprende que las cinco causas ornamentales [, esto es los cinco elementos,] son la conducta de la pura conciencia total! ¡Comprende que los tres mundos y las tres existencias son la conducta de la pura conciencia total!

»¡Una conducta que ignore el significado de la ausencia de nacimiento, yo, progenitor de todos los que han despertado, nunca la he enseñado!»

67. Capítulo sobre la comprensión de que la sabiduría no conoce obstáculos (219,4-221,2)

9. Sobre la sabiduría

«Los maestros de las tres dimensiones, que de mí emanan, consideran que es necesario eliminar los obstáculos para rea-

lizar la sabiduría. Esto es lo que enseñan a sus discípulos y así lo entienden éstos últimos quienes, aferrados a su propio objetivo personal, nunca llegan a ser mis discípulos.

»¡Escucha! Lo que yo enseño a mis discípulos es que todos los fenómenos, visibles y audibles, son uno en la condición fundamental sin nacimiento. Por este motivo no creo la distinción entre obstaculizar y no obstaculizar y, como consecuencia, no enseño que la sabiduría pueda jamás encontrarse obstaculizada.

»Yo no considero dualistamente los conceptos de "obstaculizar y no obstaculizar", no juzgo en términos cuantitativos el significado verdadero que no es un punto de llegada, ni intento hacer surgir la esencia basándome en la causa y el efecto.

»¡Escucha! Mis enseñanzas no corresponden a las de los maestros de las tres dimensiones. Yo no mido la condición única sin nacimiento para definir la cantidad de sus características, no juzgo en términos de conciencia y objeto, no me baso en antídotos. Porque el conocimiento y la ignorancia son uno en la dimensión última sin nacimiento, yo no divido lo que es único mediante el pensamiento dualista, no juzgo, no retengo la percepción en mi interior, ni sigo un método de alternancia [para permanecer en la naturaleza verdadera], sino que lo conozco todo instantáneamente. ¡Sattvavajra, compréndelo!

»¡Escucha! Mi sabiduría, manifiesta por sí misma, no puede explorarse y trasciende todos los números. Explicando las distintas sabidurías relativas a cualidades específicas, no se llega a la comprensión verdadera.

»¡Escucha! Mi sabiduría no implica el juicio y trasciende cualquier elaboración conceptual. Es supremamente serena, sin tan siquiera una partícula infinitesimal, como el cielo: por esto se dice que "carece de nacimiento". Las distintas

formas, sin separarse nunca de la única sabiduría manifiesta por sí misma, surgen nítidamente en la claridad, sin sufrir modificación alguna. Aquel que lo comprende y lo realiza es hijo de la fuente suprema.[226] ¡Sattvavajra, realiza esta comprensión de la sabiduría sin nacimiento!

»¡Escucha! Yo soy la sabiduría, la fuente suprema: yo disipo la visión de la ignorancia, corto todas las redes de los obstáculos, hago brillar la luz de la sabiduría.

»Yo soy la fuente, la sabiduría manifiesta por sí misma. No existe sabiduría que no provenga de mí, todas las sabidurías son una manifestación mía: por esto se me llama la "sabiduría suprema". ¡Aquellos que quieran ver resplandeciendo como sabiduría sus emociones conflictivas deben comprender estas enseñanzas mías!»

68. Capítulo sobre la comprensión de que la perfección intrínseca no puede ser el resultado de una búsqueda (221,4-222,4 [...] 222,6-223,3)

10. Sobre la perfección intrínseca

«Yo soy el maestro, la fuente suprema: soy intrínsecamente perfecto y no el objeto de una búsqueda. Voy a mostrarte mi naturaleza: ¡compréndela bien!

»¡Escucha! Yo soy el maestro, la fuente suprema. Como mi naturaleza es difícil de comprender, los maestros de las tres dimensiones que emanan de mí enseñan que hay que buscarme a través de ciertos métodos. ¿Pero, cuáles?

»[Los *śhrāvakas*] enseñan que, una vez se ha entrado en el sendero de las Cuatro Nobles Verdades, es necesario esforzarse en renunciar a las emociones conflictivas y en incrementar la sabiduría.

»[Los *pratyekabuddhas*], aferrados al sendero [de los doce nexos] de la interdependencia, enseñan que es necesa-

rio esforzarse en bloquear las emociones conflictivas y en obtener la sabiduría.

»[Los *bodhisattvas*], después de hacer entrar a sus discípulos en el sendero de las dos verdades, enseñan que es necesario obtener el fruto mediante el esfuerzo y la práctica.

»[Los seguidores del Kriyā], basándose en el esfuerzo de las acciones dualistas, consideran como la realización el permanecer en la manifestación de la divinidad.

»[Los seguidores del Ubhaya], basándose en el esfuerzo de las acciones y la meditación, consideran que el fruto puede obtenerse aceptando y rechazando.

»[Los seguidores del Yoga], basándose en el esfuerzo de las tres contemplaciones, creen poder obtener el fruto aceptando y rechazando.

»[Los seguidores del Mahāyoga], a través del esfuerzo de la meditación que supone la emanación y la reabsorción [de rayos de luz], consideran que pueden obtener el fruto que trasciende el aceptar y el rechazar.

»[Los seguidores del Anuyoga], finalmente, basándose en el esfuerzo de la meditación en la causa y el efecto, creen poder obtener el fruto de los tres *kāyas* de Vajrasattva.

»¡Escucha! Todos estos resultados presuponen la búsqueda y el esfuerzo, pero no hacen comprender mi naturaleza. [...]

»¡Escucha! Yo, el maestro, la fuente, pura conciencia total, como el cielo lo abarco todo, por esto estoy en contacto con todo y beneficio a todos: así pues, no es necesario buscarme ni obtenerme mediante el esfuerzo.

»Esto que te he enseñado sirve para comprender realmente que no hay nada que buscar o por lo que esforzarse. ¡Transmite a mis discípulos esta comprensión que acabas de obtener!

»¡Escucha! Porque soy intrínsecamente perfecto y estoy más allá de cualquier búsqueda, te he transmitido esta com-

prensión. Gracias a ella llegarás a comprender todos los fenómenos del mismo modo que yo los comprendo. Así pues, alentado por la conciencia de que no hay realmente nada que obtener mediante el esfuerzo, llegarás a ser la fuente suprema. Por esto, sabio Sattvavajra, transmite el conocimiento "más allá del esfuerzo" a aquellos que se han sacrificado durante tantos *kalpas*, para que ellos también puedan permanecer sin tantas fatigas en el nivel del estado no modificado.»

CONCLUSIÓN

69. Capítulo que elogia la comprensión (223,4-223,6 [...] 224,7-225,3)

Entonces, Sattvavajra se dirigió a la fuente suprema, pura conciencia total: «Tú eres la fuente suprema. Todos los fenómenos de la existencia han sido creados por ti, creador supremo. Todo es una manifestación tuya y, sin embargo, en ti, que eres el creador supremo, no hay ninguna necesidad de actuar: todo ya está realizado desde el principio.» [...]

«¡Maravilloso Sattvavajra, Cuerpo, Voz y Mente de todos los Victoriosos! Ahora que posees el tesoro secreto, eres el león supremo de la palabra. Eres la Mente que comprende el gran secreto. Eres la Voz que expresa el océano de los secretos. Eres el Cuerpo dotado de todas las cualidades intrínsecamente perfectas. Eres el descendiente de todos los Victoriosos. ¡Como yo, la fuente suprema, sé el antepasado de todos los Victoriosos! ¡Por todos lados disipa la oscuridad! ¡Sé el maestro de todos los *yoguis*! ¡Transmite estas enseñanzas que son las más secretas, supremas entre todos los secretos, a los *yoguis*!»

7. EL *TANTRA* FINAL: LAS ENSEÑANZAS SOBRE LA MEDITACIÓN

Introducción

70. Capítulo que enseña si hay o no hay que meditar (2,2-6,6 [...] 6,7-7,7)

«¡Sattvavajra, ahora experimenta el estado verdadero![227] ¡No te distraigas, ni siquiera un instante, de la comprensión de la esfera única de tu mente que nunca ha tenido un origen!

»En el estado del despertar, que es la naturaleza verdadera de la existencia más allá del meditar, no existe la dualidad entre el meditar y el objeto de la meditación. ¡Por esto, si dejas la condición natural tal cual es, sin meditar, ésta es la meditación!

»El objetivo universal es aquello que no tiene origen, pero si reconoces que incluso los pensamientos y los conceptos son esta naturaleza, entonces, sea lo que sea lo que surja en la mente, sea lo que sea lo que pienses, no te distraerás de la condición natural que no tiene origen.

»Si comprendes que cualquier cosa en la que pienses es meditación, sea cual sea el estado en el que te encuentres, sin tener que meditar, no habrá distracción.

»¡Escucha! Los maestros de las tres dimensiones, que han surgido de mí, a las personas a quienes atrae la meditación

conceptual, les enseñan aquello que se adapta más a ellos y, como consecuencia, sostienen la necesidad de meditar.

»¡Escucha! El único maestro, la fuente suprema, es la sabiduría de la pura presencia manifiesta por sí misma: incluso los maestros [de las tres dimensiones] de forma natural se encuentran comprendidos en ella.

»Este único maestro enseña que no hay nada en lo que meditar, y que sus enseñanzas mismas están más allá de cualquier explicación y definición intelectual: incluso las enseñanzas [de las tres dimensiones] se encuentran comprendidas en él.

»En la suprema morada de Akaniṣhṭha de la pura presencia no modificada se encuentran comprendidas incluso las moradas celestes [de las tres dimensiones].

»Todos los fenómenos de la existencia están contenidos en la pura conciencia total, la esencia. Incluso las tres clases de discípulos y las distintas épocas están contenidas en ella. No hay nada que no esté contenido espontáneamente en la sabiduría original.

»Estas enseñanzas sobre como encontrar el estado natural sin tener que meditar, no sostienen afirmaciones del tipo: "hay que meditar" o "no hay que meditar"; ni toman en consideración la mente [dualista] que se aferra a la esperanza y el temor, a imaginar o negar cosas a través de conceptos.»

EL ESTADO DE NO MEDITACIÓN DE LAS DIEZ NATURALEZAS

71. Capítulo sobre la inseparabilidad del punto de vista y el estado de conocimiento (228,5-230,4)

1. Sobre el punto de vista

«Los maestros de las tres dimensiones, mi emanación, ense-

ñan métodos de meditación conceptual a aquellos que se hallan envueltos en las definiciones conceptuales.

»[Los *śhrāvakas*] enseñan la meditación del estado calmo y [los *pratyekabuddhas*] enseñan la meditación de la visión profunda.[228] [Los *bodhisattvas*] enseñan la meditación de la ausencia de identidad, lo que constituye la unión del estado calmo y la visión profunda. [Los seguidores del Kriyā], basándose en el concepto de pureza, visualizan como siervo y señor [uno mismo y la divinidad]. [Los seguidores del Ubhaya], basándose en la separación entre punto de vista y conducta, permanecen en la meditación de su unión. [Los seguidores del Yoga], basándose en el estado que trasciende las características, permanecen en la meditación dotada de características. [Los seguidores del Mahāyoga], basándose en la pureza de la propia mente, permanecen en la emanación y reabsorción de las tres contemplaciones. Finalmente, [los seguidores del Anuyoga], basándose principalmente en la pureza de la causa y el efecto, permanecen en la contemplación de la luz. Todas éstas son meditaciones conceptuales y no constituyen mis enseñanzas.

»Éstas son mis enseñanzas. Todo es la contemplación de la pureza de lo sin nacimiento, tanto si se medita como si no. Todos los fenómenos de la existencia son el "objeto" de la meditación: sin estar condicionado por un método determinado, se dejan libremente tal cual son: ¡ésta es la meditación!

»¡Escucha! Como estas instrucciones secretas sobre la "no meditación" se refieren al significado verdadero que trasciende palabras y definiciones, en realidad los Kunje Gyelpos del pasado nunca enseñaron nada, los Kunje Gyelpos del futuro nunca enseñarán nada y lo mismo ocurre con los Kunje Gyelpos del presente.

»¡Escucha! La fuente suprema, maestro de maestros, transmite precisamente el significado fundamental. ¡Hablar

de meditar o no meditar, en relación al significado fundamental que trasciende todas las afirmaciones y negaciones, es como pelearse con el aire!

»El estado en el que no existe distracción del conocimiento no puede definirse ni como "concreto" ni como "no concreto". Porque trasciende todos los límites, así como el concepto mismo de "más allá de los límites", no puede encerrarse en la definición limitada de "meditar" o "no meditar".

»¡Escucha! ¡Al igual que para mí, maestro de maestros, fuente suprema, es imposible utilizar las definiciones de "meditar" o "no meditar", también tú, Sattvavajra, y vosotros, practicantes que permanecéis en el significado verdadero, intentad permanecer en este estado!

»¡Escucha! La fuente suprema, maestro de los tres tiempos, jamás ha definido el estado de pura conciencia total diciendo "¡es así!", no lo está haciendo ahora tampoco y nunca lo hará.

»Cuando se comprende que no hay ningún punto de vista en el que meditar, la alternancia entre meditación y no meditación se muestra como una desviación. Cuando se realiza el estado supremo sin nacimiento, ya no existe más ni el concepto de errar ni de no errar.»

72. Capítulo que enseña como no podemos desviarnos del punto de vista y la meditación (230,7-232,2 [...] 232,4-232,6)

2. Sobre el compromiso

«Los maestros de las tres dimensiones, mi emanación, mientras permanecen en el sendero de las definiciones conceptuales, distinguen entre "cumplir" y "no cumplir" [el compromiso] y, como consecuencia, enseñan la necesidad de cumplir las reglas principales y secundarias.

»¡Escucha! Yo, la fuente, soy la condición natural desde el origen y, como esta naturaleza trasciende el dualismo de sujeto y objeto, aquel que comprende todos los fenómenos de este modo, ni siquiera entra en la consideración de cumplir o no cumplir.

»¡Escucha! Yo soy la fuente, pura conciencia total no modificada: no dependo de antídotos y no creo la noción de la existencia de un objeto. El compromiso del estado manifiesto por sí mismo e intrínsecamente perfecto en la pura presencia no conoce la posibilidad de ser transgredido o mancillado. Por esto no es algo que deba protegerse intencionadamente.

»Sólo la pura presencia auténtica, no modificada con ideas conceptuales, permite acceder al significado fundamental. Porque en el estado sin nacimiento de la conciencia el *dharmakāya* tiene un solo sabor, yo trasciendo los límites de "entrar" o "no entrar" en él.

»¡Escucha! ¡Sattvavajra, experimenta el estado verdadero! Aunque uno sea experto en las palabras y las definiciones, mientras no surge el estado secreto de la pura presencia que es la esencia fundamental, no se encuentran mis enseñanzas.

»Este estado supremo, en el que no hay que cumplir nada, desde el origen lo abarca todo sin que haya que protegerlo: ¡si no se adquiere experiencia en mi estado, cualquier otro modo de cumplir [el compromiso] se vuelve una enfermedad incurable!

»¡Escucha! Éste es el compromiso de mi estado: con una presencia sin distracción, sin intervenir mediante ningún tipo de modificación, todos los fenómenos materiales se manifiestan naturalmente como sabiduría. Cuando domina la pura presencia, se trasciende el límite de cumplir o no cumplir.

»Cuando todos los fenómenos aparecen como la esencia manifiesta por sí misma y domina [la pura presencia, incluso percibiendo] la totalidad de la existencia creada por la fuente

suprema, uno se encuentra más allá tanto del concepto de conocimiento como del de ignorancia. [...]

»Yo soy la fuente suprema, pura conciencia total. ¡Como trasciendo todas las afirmaciones y las negaciones, ni pienso ni medito en nada!

»Yo no corrijo ni el cuerpo, ni la voz, ni la mente, sino que los relajo. No conozco ni planetas, ni constelaciones, ni fechas, ni horas propicias. No visualizo nada y no utilizo ni *mudrās* ni *mantras*. La fuente, que es pura conciencia total, no conoce la frontera entre cumplir y no cumplir [el compromiso].»

73. Capítulo que enseña como permanecer en la condición «tal cual es», sin actuar ni buscar (233,1-234,7)

3. Sobre la capacidad de acción espiritual

«Yo soy la fuente suprema y mi estado, porque trasciende el objeto del pensamiento, no puede ser algo en lo que meditar.

»¡Escucha! La conciencia es la esencia de la condición auténtica y yo jamás he corregido esta condición. Yo, que me manifiesto por mí mismo, no conozco ni causas ni condiciones: ¡por esto, deja el cuerpo, la voz y la mente en su estado relajado, sin ningún esfuerzo! Aquellos que siguen los métodos ligados al esfuerzo no me encuentran a mí, la fuente.

»¡Escucha! Dado que mi capacidad de acción espiritual no conoce el actuar, yo no me enredo en el esfuerzo de las actividades. Al no tener ningún objetivo, no creo la noción de tener que "meditar".

»Dado que este estado se encuentra más allá de la unión y la separación, ¡mantiene su presencia sin olvidarla! Cuando los pensamientos se manifiestan sin nacimiento, sin hacer nada se obtienen todas las acciones.

»¡Escucha! Yo soy el maestro, la fuente suprema. Aunque he creado todas las acciones espirituales de los *buddhas*, en realidad, como la sabiduría manifiesta por sí misma es perfecta sin necesidad de actuar, la condición natural nunca ha conocido acción alguna.[229] ¡Permanece en la condición natural no modificada!

»Cuando en esta condición natural y no modificada, que es el estado de los que han despertado, surgen los estados mentales y las actividades mentales,[230] si se tiene la capacidad de permanecer en la ausencia de nacimiento se superan todas las nociones ligadas a la acción y el esfuerzo.

»¡Sattvavajra, experimenta la condición natural! Si el punto de vista que libera los pensamientos en su estado mismo se mantiene de forma natural y sin distraerse, se superan la acción y el esfuerzo. De este modo todo cuanto surge se libera por sí mismo y en sí mismo.

»¡Sattvavajra, experimenta la condición natural! No corrijas el cuerpo, no controles los sentidos, no refrenes la voz: en verdad, no hay ninguna acción que realizar. La propia mente, dondequiera que se dirija, ¡déjala en el estado imperturbado!

»Experimentando esta capacidad espiritual que trasciende la acción, incluso sin actuar de ningún modo se obtienen todos los objetivos.

»¡Escucha! En la inmensa beatitud del estado natural que trasciende el esfuerzo, no fuerces el cuerpo, ni la voz, ni la mente; no los corrijas ni los dirijas hacia un objetivo.

»No te agarres a ninguna idea, deja estar todos los conceptos: permanece en la beatitud de la sabiduría manifiesta por sí misma. Éste es precisamente el estado de la clara luz que se manifiesta por sí misma, la capacidad de acción espiritual del estado de la fuente suprema.

»¡Sattvavajra, experimenta la condición natural! Para entrar en el estado natural y no modificado no se necesita

la lógica ni el uso de antídotos para corregir ninguna cosa. ¡Permanece en el conocimiento sin modificar nada!

»¡Escucha! Esta actividad natural que trasciende la acción no se obtiene mediante el esfuerzo del cuerpo, la voz o la mente. ¡Cuando uno se encuentra en el estado de la fuente suprema, su capacidad de acción espiritual se manifiesta ya perfecta!»

74. Capítulo que enseña como permanecer en el significado fundamental (235,2-236,5)

4. Sobre el maṇḍala

«¡Sattvavajra, experimenta la condición natural! Yo, maestro de maestros, fuente suprema, enseño que la esencia no puede crearse: esto significa que la condición natural no conoce la distinción entre [la divinidad] central y las [divinidades] secundarias [del *maṇḍala*].

»¡Escucha! Cuando domina la claridad del estado supremo de pura presencia, la sabiduría suprema de la comprensión hace obtener la esencia que trasciende todo esfuerzo. Éste es precisamente el *maṇḍala* de la fuente suprema.

»¡Escucha! Éste es el modo como la fuente suprema, maestro de maestros, manifiesta la esencia del *maṇḍala* del Cuerpo: todos los fenómenos que se manifiestan a la visión tienen su morada en la dimensión última sin nacimiento. Porque la esencia está más allá del aceptar y el rechazar, [el *maṇḍala* del Cuerpo] se manifiesta de mí, la fuente.

»¡Escucha! Éste es el modo como la fuente suprema, maestro de maestros, manifiesta la esencia del *maṇḍala* de la Voz: todos los fenómenos audibles tienen su morada en la Voz que mana de la dimensión última sin nacimiento y son, en realidad, la esencia de la Voz que trasciende toda explicación. Así pues, [el *maṇḍala* de la Voz] también se manifiesta de mí, la fuente.

»¡Escucha! Éste es el modo en que la fuente suprema, maestro de maestros, manifiesta la esencia del *maṇḍala* de la pura presencia: todos los pensamientos y conceptos se reconocen como la fuente suprema misma que nunca ha nacido.

»El Cuerpo, la Voz y la Mente de la fuente suprema son los tres *maṇḍalas* de la condición natural no modificada. Comprendiendo la perfección instantánea que prescinde de la necesidad de crear nada, se accede al significado fundamental de la perfección intrínseca.

»¡Sattvavajra, experiméntalo! Si permaneces en este *maṇḍala* supremo de la esencia manifiesta por sí misma, permaneciendo en la condición natural y relajando el cuerpo, la voz y la mente, ¡te encontrarás en mi estado!

»Los Kunje Gyelpos del pasado han obtenido su objetivo permaneciendo en la condición natural, al igual que los Kunje Gyelpos actuales y los que vendrán en el futuro.»

75. Capítulo sobre el poder de la pura presencia instantánea (237,2-237,3 [...] 237,5-238,1)

5. Sobre la iniciación

«¡Sattvavajra, experimenta la condición natural! Cuando domina la claridad del estado supremo de pura presencia, ya no se depende más de la iniciación a una sensación de beatitud ligada a características conceptuales.[231] Cuando surge la comprensión, se permanece naturalmente en el estado no conceptual.

»¡Escucha! En la pura presencia que surge después de recibir la iniciación de la fuente suprema,[232] los fenómenos materiales se manifiestan continuamente como el estado natural no modificado. Éste es el sendero supremo del *nirvāṇa* que no depende de causas y circunstancias. [...]

»¡Escucha! Este estado de la fuente [suprema] en el que domina la pura presencia no puede expresarse con palabras y trasciende cualquier objeto de la mente, apacigua todos los pensamientos y no puede conceptualizarse: como el cielo, lo abarco todo y no puede definirse en un espacio limitado.

»¡Sattvavajra, experimenta la condición natural! Cuando se trasciende tanto el meditar como el no meditar, no existe más el deseo de entrar en el estado de meditación ni de salir de él: por esto no es necesario tener la idea de "entrar" en el estado de igualdad ni de meditar en él. Sin necesidad de recibir una iniciación o de obtener un *siddhi*, sin modificar nada, se permanece en el estado de la fuente suprema.

»¡Escucha! Yo soy el maestro "fuente suprema", la esencia manifiesta por sí misma que no es algo en lo que meditar: la claridad de la sabiduría no puede obtenerse a través del esfuerzo.»

76. Capítulo sobre como permanecer en el sendero de la esencia (239,3-240,1 [...] 240,2-241,2)

6. Sobre el sendero

«¡Sattvavajra, escucha! ¡Sin distraerte, experimenta la comprensión de la esfera única y sin nacimiento de tu mente!

»El sendero de la esencia del estado no conceptual, como el cielo, todo lo abarca. Por esto no existe nada aparte de la ausencia de nacimiento ni que no sea ya meditación.

»Esta esencia, puesto que trasciende cualquier objeto de análisis, no puede ser el blanco de los conceptos. Del mismo modo, esta esencia que trasciende las definiciones conceptuales, al no ser el punto de llegada de un recorrido, no puede alcanzarse siguiendo un sendero gradual. Pero si se permanece en la beatitud del estado no conceptual, sin seguir un sen-

dero gradual ni practicar para alcanzar los distintos niveles de realización, se realiza la perfección intrínseca.

»¡Escucha! Este sendero de la fuente suprema permanece siempre igual en la dimensión última de la existencia: por esto no es algo que se tenga que recorrer.

»Cuando se está siempre en compañía de la esencia fundamental, ya no puede haber más distracción. Puesto que todo ya está unificado en la esfera única, no hay que llegar a ningún lugar.

»¡Sattvavajra, experimenta esta realidad! Si no experimentas el estado de "no meditación", aunque medites durante centenares de *kalpas* basándote en las características conceptuales, nunca comprenderás mi estado.

»El estado de la fuente suprema trasciende todas las características de los objetos de pensamiento: para encontrarse en el estado que no está sujeto a la acción, no es necesario realizar ninguna acción. [...]

»¡Sattvavajra, experimenta bien el estado verdadero! Yo, el maestro "fuente suprema", he guiado a todos los *buddhas* de los tres tiempos, por esto, ¡ahora sigue tú también correctamente mi sendero! Los *buddhas* del pasado han seguido el sendero sin nacimiento, los *buddhas* del futuro harán lo mismo e incluso los *buddhas* del presente residen en él. ¡La fuente suprema es el sendero universal!

»¡Escucha! El practicante que entra en este sendero y medita [basándose en él], desde el primer momento se encuentra en el nivel de los que han despertado, sin aferrarse al estado del conocimiento con los pensamientos ni adherirse a una posición limitada. El sendero fundamental está más allá del [concepto de] "entrar" o "no entrar" en un sendero.

»¡Escucha! El practicante que posee la capacidad de acceder instantáneamente al estado natural, en el momento en el que recibe la transmisión del conocimiento de la fuente su-

prema es capaz de mantener la presencia en el movimiento de los pensamientos y familiarizarse con ella. Aparte de esto, no hay nada en lo que meditar ni ningún estado en el que entrar: ¡enséñalo así!

»¡Escucha! Yo soy el maestro, la fuente, pura conciencia total: todos los fenómenos creados tienen su origen en la pura conciencia total y son el propio sendero que conduce a la naturaleza de la mente que nunca ha nacido. El sendero hacia la felicidad sin nacimiento no es algo en lo que se pueda "entrar". Los *bodhisattvas* afortunados que conocen este sendero, familiarizándose con él, comprenden la esencia fundamental más allá del recorrer un sendero y de cualquier búsqueda, hasta no tener más dudas sobre el estado de la fuente suprema.»

77. El capítulo que explica como el significado verdadero no es algo que desarrollar (241,6-242,5 […] 242,6-243,2)

7. Sobre los niveles de realización

«¡Escucha! Aunque los maestros de las tres dimensiones hablan de distintos niveles de realización, el nivel de la fuente suprema no conoce etapas. Sin embargo, éstos enseñan a sus discípulos precisamente las diferencias entre cada etapa de realización.[233]

»¡Escucha! La fuente suprema, maestro de maestros, enseña que no existen ni obstáculos ni diferencias de nivel para aquellos que comprenden la esencia y el método de la naturaleza sin nacimiento de la igualdad.

»Mi naturaleza no es algo limitado por los tres tiempos en lo que se pueda entrar o salir, ni siquiera puede ser objeto del pensamiento. No puede estar sujeta a un punto de vista parcial ni puede buscarse como si fuera un objeto con unas

características específicas. ¡Éste es el estado verdadero de la fuente suprema!

»¡Escucha! Mi estado no puede encontrarse a través de las indicaciones que contienen las palabras y los textos, ni puede determinarse a través de definiciones o argumentos lógicos. Como no ha nacido nunca, no puede sufrir interrupción. No puede incrementar ni disminuir. No posee características conceptuales, ni tan sólo puede definirse con estas negaciones.

»¡Escucha! Como yo, la fuente suprema, maestro de maestros, potencio todos los fenómenos de la existencia en su naturaleza sin nacimiento, cuando se obtiene la comprensión todo se integra en este estado. [...]

»La esencia fundamental de la no meditación consiste en mantener una presencia sin distracción: ¡ésta es la instrucción secreta! Esta fuente suprema, pura conciencia total, no tiene nada que ver con las explicaciones y los versos [de las escrituras], ni depende de haber o no haber meditado. La esencia verdadera trasciende todos los *mantras* y *mudrās*.

»¡Escucha! Todo aquel que siga el nivel de realización que yo enseño se liberará del aceptar y el rechazar. Encontrándose en un estado que todo lo abarca, libre de direcciones, superará los límites de grande y pequeño. Permaneciendo en la dimensión verdadera de los fenómenos, trascenderá el dualismo de comprender y no comprender. ¡Por esto, Sattvavajra, permanece perfectamente en este nivel instantáneo!»

78. Capítulo que muestra como en la igualdad no hay ni que aceptar ni rechazar (243,4-245,4)

8. Sobre la conducta

«¡Escucha! Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, sólo muestro la naturaleza sin nacimiento de la pura conciencia

total y no enseño que, para obtener el estado auténtico no modificado, sea necesario entrar en el dualismo de aceptar y rechazar.

»La naturaleza sin nacimiento trasciende la afirmación y la negación, mientras que aceptar y rechazar implica necesariamente afirmar y negar. Aquel que penetra el significado fundamental, realiza el estado más allá de la afirmación y la negación. Cuando se trascienden todos los pensamientos, se comprende la naturaleza verdadera más allá del aceptar y el rechazar.

»¡Sattvavajra, experimenta la naturaleza fundamental! Yo soy la auténtica naturaleza fundamental, y los juicios ligados al aceptar o al rechazar no pueden alterarme: uno se familiariza con mi estado a través de la beatitud suprema que existe por naturaleza. Cuando se comprende la fuente suprema, todo vuelve a permanecer en su esencia.

»Así pues, esta esencia no es algo que aceptar o rechazar, no es una entidad sujeta a nacimiento y destrucción, ni siquiera se puede definir como buena o mala, pura o impura. Por esto se dice que trasciende cualquier objeto de análisis y razonamiento.

»¡Sattvavajra, experiméntalo ahora! Tanto la meditación como el objeto de la meditación son la naturaleza no modificada de la pura conciencia total, más allá de la consideración de meditar o no meditar.

»¡Escucha! Yo, la fuente suprema, pura conciencia total, no enseño a mis discípulos a aceptar o rechazar. No les enseño a dividir aquello que es uno. No les enseño a razonar y analizar para trascender los razonamientos y los análisis. No les enseño a corregir nada para hallar la condición no modificada. En cambio, les enseño que permanecer de forma natural en la condición misma de todo cuanto se realiza y todo cuanto se percibe, sin pensar en nada, es la forma de liberarse.

»¡Sattvavajra, experiméntalo ahora! Dado que la condición natural del despertar, más allá del aceptar y el rechazar, es como el cielo, no se modifican ni el cuerpo ni la mente. Como [en este estado] no existe el aferramiento causado por ningún juicio mental, no hay nada en lo que meditar.

»Como el cielo, éste es un estado totalmente sereno, más allá de toda impureza: [permaneciendo en él] no se crea la idea de un objeto ni se hace del conocimiento nuestro objeto.

»¡Sattvavajra, ahora experiméntalo bien! No te dejes atrapar por el juicio de los objetos de los sentidos, pero al mismo tiempo no retengas la mente en el interior: sin utilizar antídotos, sin purificar ni el cuerpo ni la mente,[234] comprende que la condición no modificada del cuerpo y la mente es precisamente la esencia fundamental.

»¡Escucha! Si se permanece relajado, sin esfuerzo, en la conducta de la fuente suprema, se realizan todos los objetivos. Dado que todo está unificado en esta esencia, no hay nada que aceptar ni rechazar. Al no haber más esperanzas ni temores, superar el sufrimiento ya no es el fin de la meditación.[235] Aquel que comprende mi conducta trasciende completamente cualquier definición de "entrar" o "no entrar" en el estado sin nacimiento de la igualdad de los tres tiempos. Éste es el significado de "no hay nada que aceptar ni rechazar".»

79. Capítulo sobre el estado que no conoce obstáculos (245,6-247,5)

9. Sobre la sabiduría

«La fuente suprema, maestro de maestros, enseña que la esencia que no conoce obstáculos es el significado verdadero del conocimiento. Todos los fenómenos de la existencia son

uno en la dimensión última sin nacimiento. Por esto, el estado de la Mente, la esencia sin nacimiento, no conoce distinción entre estar o no estar obstaculizado.

»¡Sattvavajra, ahora experiméntalo bien! Como todo es uno en la dimensión última sin nacimiento, aquellos que desean abandonar los obstáculos y obtener la condición sin obstáculos no están en armonía con el significado verdadero. Según las enseñanzas de la fuente suprema, pura conciencia total, si se experimenta la ausencia de nacimiento, todos los fenómenos que continuamente "nacen" se manifiestan como la esencia. Aquel que permanece en el estado que, como el cielo, trasciende el análisis y el juicio,[236] comprende que tanto obstaculizar como no obstaculizar se encuentran en la pura conciencia total.

»¡Escucha! Estas enseñanzas que la fuente suprema transmite a sus discípulos tienen como objetivo esclarecer el significado de la sabiduría que no puede obstaculizarse: de hecho, ésta se encuentra en la esencia manifiesta por sí misma que no depende de causas ni condiciones. Es el estado que, cuando se comprende realmente, trasciende cualquier afirmación o negación.

»¡Por esto, Sattvavajra, experiméntalo ahora! La sabiduría manifiesta por sí misma está más allá de todos los objetos de la mente: no conviertas la "comprensión" en un objeto al que agarrarse. Como trasciende todo objeto, en ningún modo pongas freno a la conciencia mental ordinaria. Como los fenómenos materiales se manifiestan como la esencia, no medites en absoluto. Como todas las formas se manifiestan como la esencia, no hay lugar para el dualismo entre esperanza y temor.

»¡Escucha! El maestro de maestros, la fuente suprema, enseña a sus discípulos el estado no modificado y hace comprender definitivamente la esencia no modificada que es la

raíz de todos los fenómenos. Si se comprende la naturaleza única fundamental, todo se unifica en el estado de la fuente suprema que es la naturaleza universal. Por esto, aquel que conoce perfectamente la fuente suprema, se vuelve también experto en todos los infinitos fenómenos. Aquel que se familiariza con mi estado, se familiariza con [la naturaleza de] todas las cosas.

»¡Sattvavajra, experiméntalo bien! Todo concluye en la comprensión y el familiarizarse con la esencia de aquello que se percibe con la vista y el oído. Sea cual sea la forma que adquiera la esencia, se comprende su naturaleza sin nacimiento. La presencia sin distracción, más allá de la esperanza y el temor, es el estado verdadero del conocimiento.

»¡Sattvavajra, ahora experiméntalo bien! Sea cual sea la forma que adquieran los fenómenos, ésta sólo es un medio que simboliza la fuente suprema: ¡no entres en conflicto con este método de enseñanza!

»Mi hijos, una vez comprenden que todo es el estado sin nacimiento, no piensan más en términos de *saṃsāra* y *nirvāṇa*: ¡la naturaleza fundamental está totalmente más allá del juicio y el análisis!»

80. Capítulo que enseña como la perfección intrínseca está más allá de la esperanza y el temor (247,7-249,6)

10. Sobre la perfección intrínseca

«¡Sattvavajra, ahora experiméntalo bien! Yo, el maestro "fuente suprema", enseño que todos los fenómenos de la existencia, sin excepción, son la naturaleza de la mente sin nacimiento.

»¡Escucha! Como la naturaleza de la mente es intrínsecamente perfecta, yo no enseño la dualidad entre realizar y no

realizar, ni juzgo en los términos dualistas de felicidad y sufrimiento. Estoy libre de la esperanza del *nirvāṇa* y el temor del *saṃsāra*.

»Como la naturaleza de la mente, intrínsecamente perfecta, se manifiesta por todas partes, no afirmo que en realidad nada se manifiesta y que todo es vacío.[237] Como la esencia fundamental trasciende el juicio y el análisis, no me aferro a la idea de alcanzar la realización y estabilizarla.

»¡Escucha, Sattvavajra, ahora experiméntalo bien! Igual que yo no juzgo la esencia intrínsecamente perfecta que trasciende el análisis en términos de realización o no realización, ¡haz tú lo mismo!

»¡Escucha! Aquellos que se aferran a la idea de que en la esencia intrínsecamente perfecta, más allá de la acción y la búsqueda, no hay nada que integrar, son como niños que se pelean con el aire: éstos no ven mi naturaleza. La mente de aquellos que creen que la integración consiste en abandonar algo, todavía es esclava de la esperanza y el temor: ¿pero cómo puede alcanzar jamás la esencia de la perfección intrínseca el practicante que permanece aferrado a la limitación de la noción de "sin límites"?

»¡Escucha, Sattvavajra! ¡Experiméntalo bien! Al percibir el estado puro y sin nacimiento, uno no se aferra más a la visión de los fenómenos como entidades substanciales.[238] Como los fenómenos se liberan por sí mismos en el estado sin nacimiento, sin necesidad de meditar en el vacío, al comprender la condición auténtica uno se libera por sí mismo.

»Yo, la fuente suprema, maestro de maestros, enseño que todos los fenómenos de la existencia carecen de nacimiento y son completamente puros. Así pues, cualquier cosa que "nace", la comprendo como la esencia.

»¡Escucha! Los maestros de las tres dimensiones que emanan de mí hablan todos de la "naturaleza de la mente sin

nacimiento" y, aunque discuten tanto sobre el significado de la "ausencia de naturaleza propia",[239] no comprenden realmente la "ausencia de nacimiento".

»Por esto, estas enseñanzas mías tienen como objetivo comunicar la esencia y hacer posible permanecer en este estado sin distraerse. No implican en absoluto practicar con esfuerzo, purificar la mente mediante antídotos, concentrarse en un objeto o retirar la mente en el interior. Puesto que todo cuanto se manifiesta es la naturaleza fundamental, ¡entra en mi estado, la fuente suprema!

»¡Escucha! La fuente suprema, maestro de maestros, enseña a sus discípulos la naturaleza de la mente no modificada. El *yogui* que ha comprendido que todo carece de nacimiento, no necesita emprender un esfuerzo en relación a las diez naturalezas.

»En la naturaleza de la pura conciencia total no existe el dualismo entre sujeto y objeto, y no hay nada que rechazar: cuando la comprensión lo domina todo y uno se encuentra realmente en esta dimensión, el estado de perfección intrínseca de la fuente suprema se manifiesta espontáneamente.»

CONCLUSIÓN

81. Capítulo que muestra la llave del significado fundamental (253,4-253,7)

«Sattvavajra, si comprendes bien estas enseñanzas sobre la pura conciencia total, que son la raíz de todos los vehículos espirituales, la raíz que se encuentra en la fuente suprema, serás el Victorioso entre los Victoriosos, la fuente suprema. Así pues, Sattvavajra, ¡enseña este estado a mis discípulos! ¡Enseña que *saṃsāra* y *nirvāṇa* son uno en la dimensión úl-

tima! ¡Enseña que causa y efecto ya son perfectos en el mismo instante!»

82. Capítulo del elogio (255,2-256,1)

Entonces, Sattvavajra habló del siguiente modo: «¡Maestro de maestros, fuente suprema! Tú eres la raíz que surge de la sabiduría manifiesta por sí misma de tu Mente única. Por ello, me inclino ante ti, ¡esencia de los fenómenos!

»¡Maestro de maestros, fuente suprema! ¡Disipando el sendero de la ignorancia, tú haces brillar la luz de la sabiduría por todas partes! ¡Me inclino ante ti, fuente suprema!

»Manifestándose por sí mismos, todos los fenómenos que aparecen a la percepción trascienden cualquier causa y condición. Iluminando la condición auténtica no modificada de la esencia fundamental, [tú haces posible comprender que] por mucho que uno examine el estado de la fuente suprema, la sabiduría manifiesta por sí misma se encuentra libre de los límites de centro, extensión y profundidad. Es el origen de todo y trasciende todos los pensamientos. Está más allá de la creación y la destrucción, más allá de los conceptos. Lo apacigua todo. [Al descubrir que] en este estado no existe la noción de sagrado y mundano, aquellos que [antes] alimentaban los conceptos [finalmente] alcanzan la beatitud más allá del esfuerzo y recobran el aliento. Permanecer en la fuente suprema, la raíz de los fenómenos, significa estar más allá de todo esfuerzo.»

83. Capítulo que indica a quién deben transmitirse las enseñanzas (256,6-257,5)

«Estas enseñanzas que muestran directamente el conocimiento de la esencia del despertar y que trascienden cualquier soporte, deben transmitirse a aquellos que poseen con-

fianza, que cumplen sus compromisos y son diligentes; que tienen compasión y paciencia; que se sienten apenados [por el *saṃsāra*] y no cambian de parecer; que son capaces de ofrecer con confianza y dicha, y sin aferramiento, su propio cuerpo, sus hijos, su esposa, sus siervos y sus propiedades. Todo esto es un signo de confianza y compromiso. Puesto que comprenden el significado fundamental, [estos discípulos] son dignos de recibir [estas enseñanzas].

»El significado fundamental y las enseñanzas sobre la ausencia de nacimiento deben transmitirse a aquellos que muestran signos de haber renunciado a la fama y encontrarse libres del orgullo; de no escatimar el propio cuerpo ni la vida para realizar el significado fundamental, y de no infringir las instrucciones.

»Estas enseñanzas deben transmitirse a todo aquel que asuma este compromiso: "Ahora que he encontrado las enseñanzas fundamentales, ¿cómo puedo seguir condicionado por las características de las cosas mundanas? Ahora que he encontrado las enseñanzas, ¡actuaré de acuerdo con las instrucciones del maestro!"

»El *Kunje Gyelpo*, la esencia de las enseñanzas, debe transmitirse a aquellos que formulen este voto: "¡Maestro, mientras ambos estemos vivos, hasta que la vida y el cuerpo no se separen, actuaré de acuerdo con tus instrucciones!"

»En definitiva, uno tiene que ofrecer también su cuerpo y su vida, ¡no sólo los objetos materiales, las tierras y el ganado! Aunque no lo necesitan, los maestros lo aceptarán todo y lo ofrecerán a las Tres Joyas.»

84. Capítulo que enseña los distintos nombres (259,1-260,3)

«¡Escucha! El maestro de maestros, la fuente suprema, va a desvelarte sus distintos nombres.

»Como todos los fenómenos perceptibles, los que fueron creados, lo que se están creando y los que se crearán, se manifiestan intrínsecamente perfectos en mí sin necesidad de que yo actúe, se me llama la "fuente suprema".

»¡Escucha! Como yo, la esencia fundamental, no tengo impurezas y, al ser intrínsecamente perfecta y no tener que buscarme, no soy el objeto de una búsqueda ni de un esfuerzo, se me llama la "pura conciencia total".

»¡Escucha! Como en la naturaleza última, increada y primordial, la esencia que trasciende las causas y las condiciones y que no puede buscarse brilla por igual y sin obstáculos en todas las direcciones, se me llama la "sabiduría manifiesta por sí misma".

»¡Escucha! Como todos los fenómenos perceptibles sin excepción se manifiestan en mí, yo, la condición verdadera inmutable, estoy más allá de las divisiones dualistas y todos los límites. Así pues, se me llama el "espejo de los fenómenos que explica las escrituras".

»¡Escucha! Como la esencia verdadera de la condición auténtica e inmutable abarca la totalidad del *saṃsāra* y el *nirvāṇa*, [gracias a mí] todo se libera por sí mismo de la red del aceptar y el rechazar, del apego y el aferramiento. Así pues, se me llama el "vehículo del significado fundamental".

»¡Escucha! Como los *buddhas* del pasado, el presente y el futuro no ven ni conciben otra cosa que la ausencia de nacimiento, yo soy la esfera inmutable que trasciende el dualismo entre sujeto y objeto. Así pues, se me llama, el "espejo del punto de vista".

»¡Escucha! Como yo, la esencia y la condición verdadera e inmutable, trasciendo cualquier elaboración conceptual que intente afirmarme o negarme, los *buddhas* de los tres tiempos se originan de mí. Así pues, se me llama la "madre de los Victoriosos".

»¡Escucha! Como yo, la fuente suprema sin nacimiento e inmutable, poseo completamente todas las cualidades sin necesidad de buscarlas, trasciendo cualquier búsqueda y esfuerzo. Por esto se me llama el "rey de los *tantras*".

EPÍLOGO

Sobre la naturaleza de Samantabhadra

Una conversación con Chögyal Namkhai Norbu

Pregunta: ¿Existe un ser que nunca ha entrado en el dualismo, es decir en el *saṃsāra*?

Respuesta: Si leemos ciertos *tantras*, puede parecernos que en un origen, mediante la magia del conocimiento y la ignorancia, surgieron Samantabhadra o el primer *buddha*, por un lado, y los seres que transmigran, por el otro. Pero esto sólo es un ejemplo para comprender nuestra condición real, y si consideramos a Samantabhadra como un ser individual, nos alejamos del significado verdadero. En realidad, Samantabhadra significa nuestra potencialidad que, aunque nos encontremos en el *saṃsāra*, nunca ha conocido el condicionamiento del dualismo. El estado del individuo es puro desde el origen, y así permanece para siempre: esto es lo que representa Samantabhadra. Sin embargo, cuando caemos en el condicionamiento es como si ya no fuéramos más Samantabhadra, porque ignoramos nuestra naturaleza. Así pues, lo que llamamos el *buddha* primordial o *ādibuddha* sólo es un ejemplo de la condición verdadera.

Pregunta: ¿Qué significa entonces que Samantabhadra sea el primer ser que ha alcanzado el despertar y que nunca ha transmigrado?

RESPUESTA: No se puede hablar en términos de «antes» y «después» en relación a la condición del estado primordial, como si primero hubiera habido alguien y luego hubiera aparecido algo distinto. Todos estos conceptos son limitados; hay que ir más allá del tiempo. Samantabhadra significa nuestro estado y no debe interpretarse como un Dios único y creador.

PREGUNTA: En algunos textos se puede leer que «al reconocer su estado, Samantabhadra se liberó, mientras que nosotros, al no reconocerlo, empezamos a transmigrar». ¿Por qué se dice esto si Samantabhadra es nuestro propio estado?

RESPUESTA: Samantabhadra es nuestro conocimiento, el estado del conocimiento que siempre ha permanecido tal cual es. Aunque se diga que Samantabhadra «se liberó», en realidad no hay nada que liberar. Desde el principio, Samantabhadra está más allá del concepto de liberación, pero cuando ignoramos nuestra condición no se puede hablar de liberación: Samantabhadra no se manifiesta.

PREGUNTA: ¿Esto no podría hacer pensar en la coexistencia en nosotros de dos entidades, una que transmigra y otra que no?

RESPUESTA: No se trata de dos entidades. La cuestión es que ignoramos nuestra condición y esto causa la visión samsárica, pero no hay dos entidades. Nuestra condición sólo es una, pero es como una joya en un envoltorio y no la vemos. Samantabhadra es el *dharmakāya*, el *bodhichitta* del que tanto se habla en el Dzogchen. Pero si no se conoce, no es más que una mera palabra. Entonces surge incluso el concepto de: «¿Hay algo dentro de nosotros?» Esto ya es una señal de ignorancia. ¿No te parece?

PREGUNTA: ¿Podemos decir entonces que nosotros somos una manifestación de Samantabhadra?

RESPUESTA: No, nosotros mismos somos Samantabhadra pero, como no lo comprendemos, lo ignoramos. Esta ignorancia produce la visión dualista y nos lleva a preguntarnos: «¿Dónde está Samantabhadra? ¿Está dentro o fuera de nosotros?». Pero no encontramos nada porque, como ya he dicho, esto mismo ya es una señal de ignorancia.

PREGUNTA: Pero si todos los seres son Samantabhadra, ¿se puede decir que existen infinitos Samantabhadras?

RESPUESTA: Podemos incluso considerar que existen infinitos Samantabhadras, pero cuando uno se encuentra en el estado de Samantabhadra, ¿qué significa "infinitos"? Esto ya es un punto de vista limitado. La condición verdadera está más allá de un número. Si pensamos en términos de un "ser individual", significa que estamos limitando y, como consecuencia, todo se vuelve complicado. Si queremos comprender, no debemos limitar.

PREGUNTA: En todos los *tantras* hay un diálogo, como por ejemplo el diálogo entre el *dharmakāya* y el *saṃbhogakāya* en el *tantra* del *Kunje Gyelpo*. ¿Cuál es el significado verdadero de este diálogo?

RESPUESTA: Es una forma de comunicar el conocimiento. La transmisión del conocimiento proviene del estado de *rigpa*, que nunca se ha ensuciado ni ha conocido obstáculo alguno. Esto es el *ādibuddha* o "buddha primordial", el Kunje Gyelpo.

PREGUNTA: ¿El estado del *ādibuddha* o Kunje Gyelpo es algo universal, presente en todos los seres?

RESPUESTA: El estado del Kunje Gyelpo es el conocimiento, y en el conocimiento ni siquiera hay el concepto de "uno y dos", si no ya se ha entrado en el dualismo. Incluso el concepto de "individuo" presupone una visión dualista, pero Samantabhadra está más allá de todo esto. ¿No es así?

APÉNDICE I:
LA TRANSMISIÓN DE LOS CUATRO KĀYAS SEGÚN EL *BAI RO 'DRA 'BAG*

NOTA: *A continuación sigue el resumen de una parte del primer capítulo del* Bai ro 'dra 'bag, *op. 16, Lhasa, ff. 3a,1 - 5b,4.*

Al principio, en la dimensión de Akaniṣṭha, para aquéllos capaces de comprender, se originó el Mantrayāna, en concreto las enseñanzas maravillosas del Atiyoga, a través de cuatro transmisiones distintas: la del *svabhāvikakāya*, la del *dharmakāya*, la del *saṃbhogakāya* y la del *kāya* secreto (*gsang ba'i sku*).

Las enseñanzas del *svabhāvikakāya* se originaron en la vastedad inconmensurable de la naturaleza fundamental (*dharmadhātu*), en la dimensión omnipresente de la gran perfección intrínseca. El lugar donde se transmiten las enseñanzas es el palacio celeste de la pura presencia (*rig pa*) más allá de los conceptos, decorado con los ornamentos de la sabiduría que lo abarca todo sin obstáculos materiales, sin un centro ni una circunferencia. El maestro es el *svabhāvikakāya* o la dimensión de la naturaleza fundamental, la esencia del estado manifiesto por sí mismo del despertar en la forma de los cinco *kāyas*. Los oyentes son todos los *vidyādharas* de la perfección intrínseca, regentes de los *buddhas* de los tres tiempos, inseparables de la dimensión de la naturaleza fundamental. La época es el tiempo infinito. Las enseñanzas no

se comunican con palabras, ni tampoco con símbolos, sino a través de la claridad natural del *dharmakāya*. Los oyentes, en el momento en que realizan el estado del maestro, pasan a ser inseparables de este estado en una condición de completa igualdad. Aquel que reúne las enseñanzas es Samantabhadra, quien reabsorbe el contenido del Atiyoga en el espacio de la pura presencia.

En cuanto a las enseñanzas del *dharmakāya*, el lugar es el Akaniṣhṭha "del significado verdadero", un palacio celeste que se manifiesta de la claridad, sin exterior ni interior. El maestro es el *dharmakāya* Samantabhadra, que permanece en el estado de la gran beatitud más allá de la unión y la separación. Los oyentes son el *saṃsāra* y el *nirvāṇa* en su totalidad y, en particular, los *vidyādharas* de la perfección intrínseca en la manifestación del *saṃbhogakāya*, inseparable del estado del dharmakāya. La época es la igualdad absoluta del cuarto tiempo, la indivisibilidad entre el pasado, el presente y el futuro. Las enseñanzas no se comunican con palabras, ni tampoco con símbolos: Samantabhadra transmite el conocimiento de la naturaleza fundamental a través de la bendición. De este modo, los discípulos realizan el estado del maestro, la naturaleza que trasciende el nacimiento y la cesación, y pasan a ser iguales a Samantabhadra. Aquel que reúne las enseñanzas es Vajrasattva, quien absorbe en el espacio de la pura presencia las enseñanzas sobre la fase de creación, la fase de perfección y la gran perfección, en particular el contenido del Atiyoga.

En cuanto a las enseñanzas del *saṃbhogakāya*, el lugar es el palacio de la naturaleza fundamental de Akaniṣhṭha, en la dimensión pura de Sukhāvatī (*Bde ba can*), una morada celeste hecha de substancias preciosas que parece encontrarse en el interior, cuando se mira desde el exterior, y en el exterior, cuando se mira desde el interior. El maestro de

esta dimensión del *maṇḍala*, que puede ser uno de los cinco *tathāgatas* y en particular Vajrasattva, está dotado de todos los signos característicos del *saṃbhogakāya*, joyas y otros ornamentos. La época es el tiempo de la contemplación de la pura presencia. Las enseñanzas se comunican a través de los símbolos de la manifestación de un *buddha* de la dimensión del *saṃbhogakāya*, que abarca las diez direcciones sin un lado frontal ni un lado trasero. Los discípulos que realizan este estado llegan a ser *vidyādharas* de los cinco *kāyas*. Las enseñanzas están formadas por las tres categorías de la creación, la perfección y la gran perfección y, en particular, por las tres categorías de los *tantras* externos. Aquel que reúne las enseñanzas es Guhyapati Vajradhara.

En cuanto a las enseñanzas del *kāya* secreto, el lugar es el receptáculo (*za ma tog*) de la madre secreta, donde la beatitud inmaculada da a luz a todos los *buddhas*. El maestro es el *kāya* secreto, una forma de gran beatitud del *saṃbhogakāya* que transmite la iniciación secreta (*gsang dbang*). Los oyentes son los *vidyādharas* de los cinco *kāyas* y, en particular, del *saṃbhogakāya*. La época es el tiempo de la iniciación secreta. Las enseñanzas están formadas por la profunda iniciación secreta y la iniciación de la sabiduría vinculada a la beatitud inmaculada de la vacuidad. Los discípulos que realizan la sabiduría de la gran beatitud obtienen el despertar y llegan a ser iguales al maestro. Aquel que reúne las enseñanzas es Guhyapati Vajrapani.

APÉNDICE II:
EL LINAJE DE LOS MAESTROS DE OḌḌIYĀNA Y LA INDIA POSTERIORES A MAÑJUŚRĪMITRA

NOTA: *La ortografía de los nombres corresponde a la que aparece en los textos originales, excepto en los casos evidentes de errata.*

Op. 21, p. 138

1. 'Da' he na ta lo
2. Sras thu bo Ha ti
3. Sras mo Pa ra ni
4. Gnod sbyin mo byang chub (rgyal po yon tan lag gi bu mo)
5. Rmad 'tshong ma Pa ra na
6. Kha che'i mkhan po Rab snang
7. U rgyan kyi mkhan po Ma ha ra ja
8. Sras mo Go ma de byi
9. A rya A lo ke
10. Khyi'i rgyal po Gu gu ra ja
11. Drang srong Ba sha ti
12. Rmad 'tshong ma Bdag nyid ma
13. Nāgārjuna
14. Gu gu ra ja phyi ma
15. 'Jam dpal bshes gnyen phyi ma
16. Lha'i mkhan po Ma ha ra
17. Bu dha kug ta
18. Śhrī Siṃha
19. Dge slong ma Kun dga' ma
20. Vimalamitra

Op. 30, p. 298

1. Dha he na te lo
2. Sras thu bo Ra ja ha sti
3. Sras mo Sā rā ni
4. Klu'i rgyal po
5. Ku ku ra ja
6. Nāgārjuna

7. Khyi'i rgyal po phyi ma
8. Gnod sbyin mo Byang chub
9. Smad 'tshong ma Bud dha ma ti
10. 'Jam dpal bshes gnyen phyi ma
11. Ā rya pa lo
12. O rgyan gyi mkhan po Dha he
13. Drang srong Bhi sha ti
14. Sras mo Go ma de bī
15. Kha che'i rgyal po Rab snang
16. Rgyal po Devarāja
17. Dharmarāja
18. Buddhagupta
19. Śhrī Siṃha

Op. 13, p. 86

1. Rgyal po Dha na ta lo
2. Sras thu bo Rā ja has ti
3. Sras mo Wa ra ni
4. Klu'i rgyal po 'jog po
5. Sras mo Gnod sbyin mo byang chub
6. Gzung ma A ra li
7. Slob dpon Akṣhobhya
8. Khyi'i mkhan po slob dpon Kukurāja
9. Smad 'tshong ma Buddha samaya
10. Smad 'tshong ma Buddha samati
11. O rgyan gyi mkhan po Mahārāja
12. Sras mo Go ma de wī
13. Slob dpon Āloke
14. Khyi'i mkhan po phyi ma
15. Lha'i mkhan po Mahārāja
16. Drang srong Bha shi ta
17. Gzung ma Bdag nyid ma
18. Slob dpon Nāgārjuna
19. Slob dpon Devarāja
20. 'Jam dpal bshes gnyen phyi ma - 'Jam dpal bzang po
21. Rigs 'dzin dge bsnyen legs pa
22. Slob dpon Sangs rgyas gsang ba
23. Slob dpon Śhrī Siṃha

Op. 7, p. 582

1. Rgyal po Dha na tā la
2. Du bo Rājāti
3. Sras mo Me tog gsal
4. Klu rgyal dga' bo
5. Gnod sbyin mo Byang chub ma
6. Gzugs tshong ma Sa ra ni
7. Kha che'i gnas brtan Rab snang
8. O rgyan gyi dge slong Mahārāja
9. Sras mo Go ma de wa
10. Ācārya Āloke
11. Kukurāja snga ma

12. Drang srong Bhashi
13. Smad tshong ma Bdag nyid ma
14. Nāgārjuna
15. Kukurāja phyi ma
16 'Jam dpal bshes gnyen phyi ma
17. Drang srong Devarāja
18. Bhūtikunā
19. Śhrī Siṃha
20. Vimalamitra
21. Dge slong ma Kun dga' mo

Op. 32, p. 402

1. Rgyal po Dānatalo
2. Rgyal po Rājahati
3. Waraṇi
4. Klu 'jog po
5. Gnod sbyin mo
6. Barini
7. Kha che'i mkhan po Rab snang
8. Buddha Kukurāja
9. O rgyan mkhan po Mahārāja
10. Gomadewi
11. Aloki
12. Kukurāja phyi ma
13. Drang srong Bhashita
14. Bdag nyid ma
15. Klu sgrub
16. 'Jam dpal bshes gnyen phyi ma
17. Rnam snang Budhagupta
18. Śhrī Siṃha
19. Kun dga' mo

APÉNDICE III:
LAS ESCRITURAS DEL DZOGCHEN LIGADAS A LA TRANSMISIÓN DE VAIROCHANA

NOTA: *En este apéndice se enumeran las enseñanzas recibidas, traducidas y transmitidas por Vairochana según algunos textos tradicionales. El listado no pretende pues ser exhaustivo.*

A) Enseñanzas recibidas de Śhrī Siṃha: Rgyud nyi shu rtsa lnga

Op. 8, p. 318:

1. Nam mkha' che rgyas pa'i rgyud
2. Nam mkha' che rgyas pa phyi rta'i (spyi ti'i rgyud)
3. Nam mkha' che grol ba'i rgyud
4. Tika rgyal po'i rgyud
5. Byang sems thig le'i rgyud
6. Ye shes thig le'i rgyud
7. Man ngag 'phreng ba'i rgyud
8. Gsang ba rgyal po'i rgyud
9. Shes rab ye shes thig le'i rgyud
10. Dbyings rnam par dag pa'i rgyud
11. Man ngag snying po'i rgyud
12. Snying po sid dhi'i rgyud

13. Nam mkha' che rtsa ba can gyi rgyud
14. Nyag gcig dgongs pa'i rgyud
15. Bsam gtan gcig pa'i rgyud
16. Bsam gtan brgyud pa'i rgyud
17. Sgo mang gi rgyud
18. Nam mkha' che dbang gi rgyal po'i rgyud
19. Nam mkha' che yi ge med pa'i rgyud
20. Rin chen 'bar ba'i rgyud
21. Rin chen sgron me'i rgyud
22. Rin chen phreng ba'i rgyud
23. Nges pa snying po'i rgyud
24. Rdo rje gsang ba'i rgyud
25. Ye nas sangs rgyas kyi rgyud

Op. 24, p. 75:

1. Nam mkha' che rgyas pa'i rgyud
2. Nam mkha' che rgyas pa spyi ti'i rgyud
3. Nam mkha' che grol ba'i rgyud
4. Yang tig rgyal po'i rgyud
5. Byang chub sems kyi thig le'i rgyud
6. Ye shes thig le'i rgyud
7. Man ngag 'phreng ba'i rgyud
8. Gsang ba rgya mtsho'i rgyud
9. Shes rab ye shes kyi rgyud
10. Dbyings rnam par dag pa'i rgyud
11. Snying po spyi ti'i rgyud
12. Nam mkha' che bsams kyi rgyud
13. Nyag gcig dgongs pa'i rgyud
14. Bsam gtan gcig pu'i rgyud
15. Bsam gtan brgyud pa'i mdo rgyud
16. Bkra shis sgron ma'i rgyud
17. Nam mkha' che dbang gi gal mdo'i rgyud
18. Ye shes sgron ma'i rgyud

19. Nam mkha' che yi ge med pa rtse mo'i rgyud
20. Rin po che 'bar ba'i rgyud
21. Rin po che sgron me'i rgyud
22. Rin po che phreng ba'i rgyud
23. Khams gsum sgron ma'i rgyud
24. Nges pa snying po'i rgyud
25. Rdo rje rab tu gsang ba'i rgyud
26. Ye nas sangs rgyas pa'i rgyud

Op. 3, p. 283:

1. Nam mkha' che rgyas pa'i rgyud
2. Nam mkha' che rgyas pa phyi ma'i rgyud
3. Nam mkha' che grol ba'i rgyud
4. Yang tig rgyal po'i rgyud
5. Byang chub sems kyi thig le'i rgyud
6. Gsang ba rgyal po'i rgyud
7. Shes rab ye shes thig le'i rgyud
8. Dbyings rnam par dag pa'i rgyud
9. Man ngag snying po'i rgyud
10. Snying po spyi ta'i rgyud
11. Nam mkha' che can gyi rgyud
12. Nyag gcig dgongs pa'i rgyud
13. Bsam gtan gcig bu'i rgyud
14. Bsam gtan brgyud pa'i mdo
15. Sgo mangs kyi mdo
16. Nam mkha' che dbang gi gal po'i rgyud
17. Nam mkha' che yi ge med pa'i rgyud
18. Rin chen 'bar ba'i rgyud
19. Rin chen sgron me'i rgyud
20. Rin chen 'phreng ba'i rgyud
21. Khams gsum sgrol ma'i rgyud
22. Nges pa snying po'i rgyud
23. Rdo rje gsang ba'i rgyud

24. Ye sangs rgyas pa'i rgyud

LUNG CHEN BCO BRGYAD

Op. 6, p. 349.5:

1. Rig pa'i khu byug
2. Rtsal chen sprugs
3. Khyung chen lding ba
4. Rdo la gser zhun
5. Mi nub pa'i rgyal mtshan
6. Rtse mo byung rgyal
7. Nam mkha'i rgyal po
8. Bde ba 'phrul bkod
9. Rdzogs pa spyi chings
10. Byang chub sems tig
11. Bde ba rab 'byams
12. Srog gi 'khor lo
13. Thig le drug pa
14. Rdzogs pa spyi gcod
15. Yid bzhin nor bu
16. Kun 'dus rig pa
17. Rje btsun dam pa
18. Bsgom ma don grub

Op. 16, f. 62b:

1. Rig pa'i khu byug
2. Brtsal chen sprugs pa
3. Thig le drug pa
4. Khyung chen lding ba
5. Mi nub pa'i rgyal mtshan
6. Yid bzhin nor bu
7. Rje btsan dam pa
8. Yid spyod rgyal po
9. Rin chen kun 'dus

10. Bde 'jams
11. Srog gi 'khor lo
12. Sems kyi ti ka
13. Nam kha'i rgyal po
14. Bde ba 'phra bkod
15. Spyi 'chings
16. Rdo la gser zhun
17. Rtse mo byung rgyal
18. Rmad du byung ba

Op. 30, pp. 298 ss.:
1. Khyung chen
2. Rig pa'i khu byug
3. Nam mkha' che
4. Thig le drug pa
5. Rtsal chen
6. Sems sgom
7. Rmad byung
8. Yid bzhin nor bu
9. Rtse mo byung rgyal
10. Spyi gcod
11. Spyi chings
12. Bde ba 'phra bkod
13. Srog gi 'khor lo
14. Rin chen kun 'dus
15. Skye med rang rig
16. Bde ba rab 'byams
17. Nam mkha' rgyal po
18. Rje btsun dam pa

Op. 8, p. 320:
1. Rig pa'i khu byug
2. Rtsal chen

3. Khyung chen
4. Byang sems sgom pa rdo la gser zhun
5. Mi nub rgyal mtshan nam mkha' che
6. Gnad du gyur pa
7. Rje btsan dam pa
8. Yang tig
9. Srog gi 'khor lo
10. Yid bzhin nor bu
11. Kun 'dus
12. Nam mkha' che rgyal po
13. Rtse mo byung rgyal
14. Bde 'byams
15. Bde ba phra bkod
16. Rtogs chen
17. Phyir chings

Op. 24, p. 78

1. Rig pa'i khu byug
2. Rig pa Rtsal chen
3. Lta ba Khyung chen
4. Rdo la gser zhun
5. Mi nub rgyal mtshan nam kha' che
6. Ye shes Rmad du byung ba
7. Bsgom don grub pa
8. Rje btsun dam pa
9. Skye med ti la ka
10. Srog gi 'khor lo
11. Yid bzhin nor bu
12. Rin chen kun 'dus
13. Nam mkha' che ba rgyal po
14. Rtse mo byung rgyal
15. Bde ba rab 'byams
16. Bde ba phra bkod

17. Sna tshogs gter chen
18. Bka' lung gi spyi chings

Op. 3, p. 294
1. Nam mkha' che
2. Khyung chen
3. Rtsal chen
4. Rig pa'i khu byug
5. Sgom pa don drug ma
6. Rmad du byung ba
7. Nam mkha'i rgyal po
8. Rdo la gser zhun
9. Bde la phra bkod
10. Byang chub sems thig
11. Kun btus
12. Bde 'jam snying po
13. Rdzogs pa spyi spyod
14. Yid bzhin nor bu
15. Rje btsan dam pa
16. Spyi rgyud spungs pa
17. Rtse mo byung rgyal

Op. 6, p. 349, 6:
1. Rig pa'i khu byug
2. Rtsal chen sprugs pa
3. Khyung chen lding ba
4. Rdo la gser zhun
5. Mi nub pa'i rgyal mtshan
6. Rtse mo byung rgyal
7. Nam mkha'i rgyal po
8. Bde ba 'phrul bkod
9. Rdzogs pa spyi chings
10. Byang chub sems tig

11. Bde ba rab 'byams
12. Srog gi 'khor lo
13. Thig le drug pa
14. Rdzogs pa spyi gcod
15. Yid bzhin nor bu
16. Kun 'dus rig pa
17. Rje btsun dam pa
18. Bsgom pa don grub

OTRAS ENSEÑANZAS

Op. 16, ff. 62-65:

Man ngag rgya mtsho'i klong
Klong sde'i skor
Rgyud sde'i skor
Ke'u tshang gi skor
Gab pa'i skor
Shan 'byed pa bram ze'i skor
La zlo ba rgyal po'i skor
Rang grol mngon sum gyi skor
Rtsa ba'i rgyud lnga
Yan lag gi rgyud nyi shu rtsa lnga
Klong dgu la sogs pa sprul sku dga' rab rgyal ba'i bka' man ngag bco brgyad
Rig 'dzin gyi gnyen yig bzhi
Ku ku ra dza nyi ma'i snying po 'od dang ldan pa
Śhrī Siṃha'i rgyan 'phreng 'od gsum dang Bsam gtan nyams kyi sgron ma

B) LAS PRIMERAS ENSEÑANZAS TRADUCIDAS POR VAIROCHANA AL REGRESAR AL TÍBET DESDE OḌḌIYĀNA

Op. 16, f. 77b:

MAN NGAG CHOS

Nam mkha' che legs pa'i bstod gyur pa
Yul ni kun la 'jug pa'i sham bu brtags (Khyung chen)
Khu byug
Rtsal chen phu dung
Byang sems don drug

Rgyud lung chos
Gshin rje'i gtam rgyud
Rin chen mdo rgyud
Dbang bskur rgyal po'i rgyud
Nam mkha' che la sogs pa rgyud lnga
Rmad du byung ba
Kun byed rgyal po
Mdo bcu

Rgya mtsho klong
Nang sngags tan tra sde bco brgyad
Ma ha yo ga'i rgyud sde bcu drug

[Bai ro tsa na nyid kyis mdzad pa'i chos]
Snyan rgyud thugs kyi snying khu'i rgyud mdo

Op. 15, p. 432:

Nam mkha' che
Legs pa'i stod gur
Yul rnams kun la 'jug pa'i sham bu btags (= Khyung chen)

Khu byug
Rtsal chen phu dungs
Byang sems don grub
Rgyud lung chos
Gshin rje'i gtam rgyud
Rin chen 'od rgyud
Dbang bskur rgyal po'i rgyud
Nam mkha' che la sogs pa'i rgyud lnga
Rmad du byung ba
Kun byed rgyal po
Mdo bcu
Rgya mtsho klong
Nang sngags tan tra sde bco brgyad
Ma ha yo ga'i rgyud sde bcu drug

Bai ro tsa na nyid kyis mdzad pa'i chos
Snyan brgyud thugs kyi snying khu

C) ENSEÑANZAS TRANSMITIDAS A RGYAL MO G.YU SGRA SNYING PO

NOTA: *Esta sección se basa exclusivamente en el* Klong chen chos 'byung *(op. 3, pp. 292-298). También he consultado la edición en dos volúmenes publicada en Delhi en 1975, donde el siguiente listado aparece en las pp. 46-60 del segundo volumen.*

Según esta tradición, las escrituras del Rdzogs chen *se dividen en cuatro ciclos: las enseñanzas externas (*phyi skor*), las enseñanzas internas (*nang skor*), las enseñanzas secretas (*gsang skor*) y las enseñanzas de la cueva del tesoro (*ke'u tshang skor*). Las enseñanzas externas incluyen nueve categorías:* rgyud sde, sems sde, klong sde, bam po'i skor, mdo lung, rdzogs chen ma bu'i skor, man ngag rdzong 'phrang gi skor, man ngag snyan brgyud kyi skor *y* man ngag

bsam btan gyi skor. *Las enseñanzas internas incluyen seis categorías:* bram ze'i skor, rig pa'i skor, gab pa'i skor, rmad du byung ba'i skor, snying po'i skor *y* rdzogs chen lde mig gi skor. *Las enseñanzas secretas incluyen nueve categorías que no se enumeran aquí. Las enseñanzas de la cueva del tesoro incluyen seis series:* 'phrul gzhi zab mo skor, rin po che rgyas pa'i skor, nyi ma'i khor lo zab mo skor, rgyal po'i bla gter zab mo skor, za 'og ber khyim zab mo skor *y* rgyud pa tha ma zab mo skor. *También se enumeran otras enseñanzas, sin embargo me ha sido difícil coordinar los distintos listados y todavía no he encontrado otros textos que puedan ayudar a clarificar las distintas categorías. Mi objetivo principal ha sido, pues, enumerar el máximo número de textos del Rdzogs chen para futuras consultas.*

I. Rdzogs pa chen po phyi skor (A ti phyi skor sems phyogs)

1. Rgyud sde'i skor

[Rgyud sde chen po bcu drug]

Rtsa ba'i rgyud lnga

1. *Bkra shis mi 'gyur gsal bar gnas pa'i rgyud*
2. *Yon tan rdzogs pa rnam par rol pa'i rgyud*
3. *Yul kun la 'jug pa rnam dag rol pa'i rgyud*
4. *Thig le rgya mtsho 'jug pa la gnas pa'i rgyud*
5. *Rin po che bkod pa rnam par 'byed pa'i rgyud*

Yan lag gi rgyud bdun

1. *Kun tu bzang po che ba rang la gnas pa'i rgyud*
2. *Ye shes rang la dbab cing rang la gnas pa'i rgyud*
3. *Mi 'gyur gnas pa'i rgyud*
4. *Bkod pa rgyan gyi rgyud*
5. *Don gsal ba mthar phyin pa'i rgyud*
6. *Gsal ba rang grol gyi rgyud*
7. *Dkyil 'khor rdzogs pa'i rgyud*

Bshad pa'i rgyud bzhi

1. *Rmad du byung ba'i rgyud*
2. *Kun byed rgyal po'i rgyud*
3. *Byang chub sems dpa' ye shes rol pa stong nyid kyis brgyan pa'i rgyud*
4. *De kho na nyid ston pa gsang ba rol pa'i rgyud*

[Kun byed rgyal po ma bu dgu skor]

1. *Kun byed rgyal po rtsa ba'i rgyud thos pa'i shes rab la gdams pa le'u lnga bcu rtsa bdun pa*
2. *Rgyud phyi ma bsam byung gi shes rab la gdams pa le'u bcu gnyis pa*
3. *Rgyud phyi ma'i phyi ma sgom byung gi shes rab la gdams pa le'u bcu lnga pa*
4. *Kun byed bshad pa'i rgyud mdo bcu*
5. *Spyi'i bshad rgyud 'khor ba rtsad gcod*
6. *Lta ba nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud le'u bcu gsum pa*
7. *Bsgom pa rgya mstho dang mnyam pa'i rgyud le'u bdun pa*
8. *Spyod pa nyi zla dang mnyam pa'i rgyud le'u bcu gcig pa*
9. *'Bras bu rin po che dang mnyam pa'i rgyud le'u bcu bzhi pa (incluye comentarios e instrucciones esenciales)*

2. Sems sde'i skor

NOTA: *El texto especifica que en la India existían setenta y siete enseñanzas del* Sems sde, *pero que sólo se tradujeron dieciocho de entre ellas.*

Sems sde'i rgyud bco brgyad (lung chen bco brgyad)

1. *Nam mkha' che*
2. *Khyung chen*
3. *Rtsal chen*

4. *Rig pa'i khu byug*
5. *Sgom pa don drug ma*
6. *Rmad du byung ba*
7. *Nam mkha' rgyal po*
8. *Rdo la gser zhun*
9. *Bde la phra bkod*
10. *Byang chub sems thig*
11. *Kun btus*
12. *Bde 'jam snying po*
13. *Rdzogs pa spyi spyod*
14. *Yid bzhin nor bu*
15. *Rje btsan dam pa*
16. *Spyi rgyud spungs pa*
17. *Rtse mo byung rgyal*
18. *falta*

3. Klong sde'i skor (Klong skor gsum)

NOTA: *En la India existieron dieciocho categorías del* Klong sde, *pero sólo se tradujeron tres de* ellas.

1. *Thugs rje klong nag ma bu gnyis*
2. *Klong dkar po la rgya mtsho'i klong ma bu gnyis*
3. *Klong chen rab 'byams ma bu bzhi*

Klong sems kha sbyor [suma del Klong sde y el Sems sde]

1. Sems sde rtsa ba bco brgyad
2. Bskal pa dum bu'i rgyud bco brgyad

4. Bam po'i skor (Bam po brgya skor)

NOTA: *En la India existieron veinte mil categorías pertenecientes a este ciclo, pero sólo se tradujeron cien de ellas.*

1. Snang ba'i bam po
2. Stong pa'i bam po

3. *Ye shes kyi bam po*
4. *Lta sgom spyod pa 'bras bu'i bam po, etc.*

5. Mdo lung gi skor
1. *Mdo lung*
2. *Mdo rtsa gnyis*
3. *Mdo 'grel*

6. Rdzogs chen ma bu'i skor
1. *Ma stong pa'i ye shes*
2. *Bu rig pa'i ye shes*

7. Man ngag rdzongs 'phrang ['phreng] gi skor
1. *Bka' rdzogs*
2. *Gnyan rdzogs*

8. Man ngag snyan brgyud kyi skor
1, 2. *Man ngag che chung*

9. Man ngag bsam gtan gyi skor
1. *Bsam gtan brgyad bcu pa*

II. Rdzogs pa chen po nang skor

1. Bram ze'i skor (bcu gnyis)
1. *Rgyud drug*
   1.1. Rgyud kyi snying po le'u nyi shu rtsa brgyad
   1.2. Ye shes ting rdzogs kyi rgyud le'u nyi shu rtsa bdun pa
   1.3. 'Khor ba thog mtha' gcod pa'i rgyud le'u bdun pa
   1.4. Nam mkha' klong yangs kyi rgyud le'u sum cu tham pa
   1.5. Rmad du byung ba'i rgyud le'u nyi shu rtsa brgyad
   1.6. Bka' lung spyod pa don yod pa'i rgyud

2. *Lo rgyud*
3. *'Phrul gyi lde mig*
4. *'Khor lo gsum*
   4.1. Man ngag srog gi 'khor lo
   4.2. Lta ba spyod pa'i 'khor lo
   4.3. Gtan tshigs sgra'i 'khor lo
5. *Rin po che rgyan gyi man ngag (Gnad la dbab pa'i skor)*

2. Rig pa'i skor
3. Gab pa'i skor
4. Rmad du byung ba'i skor
5. Rdzogs chen lde mig gi skor

III. Ati gsang ba'i skor

NOTA: *En la India existieron tres categorías principales:* gsang rgyud chen po, yang tig *y* spyi tig. *De éstas, sólo los «nueve ciclos profundos» (*zab mo skor dgu*) se tradujeran al tibetano.*
(Zab mo skor dgu)

IV. Rdzogs chen ke'u tshang skor

1. 'Phrul gzhi zab mo skor
2. Rin po che rgyas pa'i skor
3. Nyi ma'i 'khor lo zab mo skor
4. Rgyal po'i bla gter zab mo skor
5. Za 'og ber khyim zam mo skor
6. Rgyud pa tha ma zab mo skor

Otras enseñanzas:
[Bshad thabs gnyis]
I. Mkhas pa pan di ta'i lugs

1. Thig le'i sde bzhi
2. 'Jam dpal sde bzhi
3. *Big par ta sde bzhi, etc.*

II. Ku su lu rnal 'byor pa'i lugs

1. *Snags kyi rtsa ba gsum*
   1.1. Rgyud thams cad kyi rtsa ba 'Jam dpal dgongs pa 'dus pa
   1.2. Lung thams cad kyi rtsa ba mkha' 'gro ma drwa ba'i 'khor lo
   1.3. Man ngag thams cad kyi rtsa ba 'khor lo lngas bskor ba

III. Grub mtha' bkod pa'i man ngag

1. *Lhun grub ji bzhin bkod pa'i rgyud*
2. *Dri med rnam dag gi rgyud*
3. *Gsang ba rig pa bkod pa'i rgyud*
4. *Dri med 'od gsal gyi rgyud*
5. *Rgyud gser mgo can*
6. *Lung tho yig can*
7. *Man ngag phra yig can*

IV. Rang grol mngon sum du ston pa'i man ngag

1. *Ye shes rdzogs pa ['i rgyud]*
2. *Ye shes gsang ba ['i rgyud]*
3. *Rig pa rang gsal mchog gi rgyud*
4. *Mkha' sa mun ta nam mkha' dang mnyam pa'i rgyud*
5. *Snying po don gyi rgyud*

V. Yan lag gi rgyud nyi shu rtsa lnga

Más enseñanzas de maestros distintos:

1. *Sprul sku Dga' rab kyi bka'i man ngag phran bu bco brgyad*

2. *Rig 'dzin gyi chos bzhi*
   2.1. Rin po che rang gi gter gtad pa (*de* 'Jam dpal bshes gnyen)
   2.2. Byang chub kyi sems rin po che bdud rtsi chu rgyun che mchog rgyan gyi 'khor lo (*de* Lha bdud rtsi chos kyi rgyal po)
   2.3. Sa'i rim pa gsum du bsdus pa'i man ngag (*de* Klu rgyal dge ba dpal 'bar)
   2.4. Byang chub kyi sems rin po che gsang ba thugs kyi sgron ma (de Gnod sbyin ma byang chub ma)
3. *Dri med gsang sgron (de Gnod sbyin ma byang chub ma)*
4. *Byang chub kyi sems nyi ma'i snying po 'od dang ldan pa (de Kukurāja)*
5. *Rin po che'i rgyan (de Ārī Siṃha)*
6. *Rin po che'i phreng ba (de Ārī Siṃha)*
7. *Bsam gtan don gsum pa (de Ārī Siṃha?)*

APÉNDICE IV:
TANTRAS DEL *RDO RJE SEMS DPA' NAM MKHA' CHE*

Abreviaciones:
TS = Edición Mtshams brag del *Rnying ma'i rgyud 'bum*
DK = Edición Dil mgo mkhyen brtse
BGB = *Bai ro rgyud 'bum*

1. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che rgyas pa yi ge med pa'i rgyud* (TS, vol. *ka*, 586-592; DK, vol. *ka*, 495-499; BGB, vol. *a*, 375-381)
2. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che gsang ba'i snying po rnal ma don gyi rgyud* (TS, vol. *kha*, 415-443; DK, vol. *ga*, 65-87)
3. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che kun tu bzang po gsang ba snying po'i rgyud* (TS, vol. *kha*, 443-529; DK, vol. *ga*, 537-606)
4. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che bram ze rgyas pa'i rgyud* (TS, vol. *kha*, 529-556; DK, *ga*, 629-651)
5. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che rgyas pa zhes bya ba rnal 'byor pa' i rgyud* (TS, vol. *kha*, 556-595; DK, vol. *kha*, 332-362)
6. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che rgyas pa zhes bya ba rnal 'byor ma'i rgyud* (TS, vol. *kha*, 595-646; DK, vol. *ka*, 362-398; BGB, vol. *ka*, 329-395)
7. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che rtsa ba'i rgyud skye ba med pa* (TS, vol. *ga*, 81-119; BGB, vol. *ka*, 291-381)

8. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che rgyal po rgyas pa'i rgyud* (TS, vol. *ga*, 119-165)
9. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che'i rgyud ces bya ba* (TS, vol. *ga*, 165-191)

APÉNDICE V:
ÍNDICE DE LOS CAPÍTULOS DEL *KUNJE GYELPO* Y EL *MDO BCU*

Kun byed rgyal po, edición Mtshams brag:

Rtsa ba'i rgyud

1. *Gleng bzhi'i le'u*
2. *Chos nyid mngon du phyung nas bstan pa'i le'u*
3. *Ji ltar byung ba'i khung bstan pa'i le'u (chos thams cad kyi sngon rol du byed pa po nga byung ba)*
4. *Nyid kyi mtshan bshad pa'i le'u (nyid kyi rang bzhin mtshan gyi chos nyid bshad pa)*
5. *Don 'grel gyi le'u*
6. *Rtsa ba gcig pa'i le'u (chos thams cad nyid kyi rang bzhin la rdzogs pa)*
7. *Rnam grangs bsdus pa'i le'u (nyid kyis byas pa las byung ba'i chos rnam par dbye ba'i chos)*
8. *Chos kyi rang bzhin las chos nyid kyi yul kun la bkod pa'i le'u (byas pa'i chos tham cad de bzhin nyid du gcig pa las/ de bzhin nyid las rang bzhin rnam pa gsum snang bar gyur pa ste so sor snang ba)*
9. *Gol sgrib skyon sel gyi le'u*
10. *Phun sum tshogs pa shin tu bkod pa'i le'u (nyid kyi rang bzhin phun sum tshogs pa)*
11. *Chos thams cad kyi rtsa ba byang chub kyi sems kun byed rgyal po nyid kho nar 'dus pa'i le'u*

12. *Nges par lung khungs bstan pa'i le'u (chos thams cad kyi khung kyi mdo)*
13. *Sems kyi bshad lugs kyi le'u (lung thams cad kyi rgyal po yin pa'i phyir/ chos thams cad kyi spyi lung bshad pa'i bshad lugs)*
14. *Skal med la gsang ba'i le'u (nyid kyi gsang ba dam pa'i gdams ngag)*
15. *Rang bzhin rnam pa gsum mngon du phyung ba'i le'u (nyid kyi lung chen po mngon du phyung ba'i lung)*
16. *Sems dpa' rdo rje la gdams ngag phog pa'i le'u*
17. *Sku gdung gtad pa'i le'u*
18. *Btsal bas mi 'grub pa'i le'u (chos thams cad kyi chos nyid nga yin pa'i lung)*
19. *Ma btsal lhun gyis grub pa'i le'u*
20. *Chos thams byang chub kyi sems kun byed las byung ba'i khungs kyi le'u*
21. *Gtan tshigs bshad lugs kyi le'u (chos thams cad kyi khungs kyi rgyal po yin pa'i phyir/ nyid las byung ba'i tshig)*
22. *Mi gnas yul gyi le'u (sems rnal du gzhag pa'i phyir/ bya med rdzogs pa'i lung khungs chen po - khyung chen lding ba)*
23. *Lta ba yul med kyi nam mkha'i dgongs pa bstan pa'i le'u*
24. *Bya med rdzogs pa phyag rgya 'gyur med kyi le'u (bya med rdzogs pa'i lung phyag rgya bzhugs tshul gyi le'u)*
25. *Rang sems ston par phyung ba'i le'u (khams gsum gyi sems can la rang gi sems ston pa yin par bstan pa)*
26. *Bya med rdzogs pa bsgom du med pa'i le'u (sems las byung ba'i chos chen po lnga ston par phyung ba'i rtags su ma skyes pa'i byang chub kyi sems ston par zhal gyis bzhes pa - rdo la gser zhun)*

27. *Bya med rnam dag dbyings kyi lung bstan pa'i le'u (nyid kyi gdams ngag dang mthun pa'i lung chen po rim gyis bstan pa - rtsal chen sprugs can)*
28. *Bya med rdzogs pa 'gyur med btsal gyis mi rnyed pa'i le'u (nyid kyi rang bzhin 'gyur ba med pa)*
29. *Dgongs pa rnal du gzhag pa'i le'u (sems rnal du gzhag pa)*
30. *Rdo rje sems dpa'i rang bzhin mi nub pa'i rgyal mtshan gyi le'u*
31. *Rdo rje tshig drug pa'i le'u (kun byed nyid kyi rang bzhin bya med rdzogs pa lhun gyis grub pa)*
32. *Nges pa tshig bzhi'i le'u (ma byas don grub kyi lung)*
33. *Nges pa'i lung dang drang ba'i lung bstan pa'i le'u (nyid kyi rang bzhin rtogs par dka' ba)*
34. *Dgongs pa 'dus pa'i mdo lung gi le'u (sangs rgyas thams cad kyi dgongs pa nyid la 'dus pa'i mdo)*
35. *Rdzogs pa chen po'i gzhung bstan pa'i le'u (nyid kyi bstan pa gzhan gyi spyod yul ma yin pa / rdzogs pa chen po'i gzhung 'di rgyu 'bras rtsol sgrub las 'das pa 'di bstan)*
36. *Sku gsung thugs su 'dus pa'i le'u (chos thams cad kyi rang bzhin nyid kyi sku gsung thugs su 'dus pa)*
37. *Bsgom du med pa'i mdo lung gi le'u (rdzogs pa chen po'i chos nyid bsgom du med pa)*
38. *Lta spyod kyi gol sgrib bstan pa'i le'u ('khor gyi ston pa'i bstan pa gol sa dang sgrib par gyur pa)*
39. *Rgyal ba'i snying po'i le'u (nyid kyi rang bzhin thams cad la gol sa dang sgrib pa med pa rgyal ba'i snying po yin pa)*
40. *Byang chub kyi sems kyi rang bzhin bstan pa'i le'u (rgyu 'bras kyi theg pa bgrod lam nor bas / rdzogs pa chen po las gol dang sgrib par gyur pa)*
41. *Ngo bo gcig pa'i le'u (chos thams cad kyi rang bzhin nga yin pa)*

42. *Bcos su med pa'i le'u (chos thams cad byang chub kyi sems kho nar sangs rgyas pa)*
43. *Ston par zhal gyis bzhes pa'i le'u (chos thams cad kyi ston pa nyid yin par zhal gyi bzhes pa)*
44. *Rdzogs pa chen po skal med don med kyi le'u (nyid la bya ba med pa'i don)*
45. *Lta ba sgom du med pa'i le'u (rdzogs pa chen po la lta ba sgom med kyi mdo lung)*
46. *Dam tshig bsrung du med pa'i le'u (rdzogs pa chen po dam tshig bsrung du med pa)*
47. *'Phrin las btsal du med pa'i le'u (rdzogs pa chen po las 'phrin las btsal du med pa)*
48. *Chos thams cad kyi gzhi ma kun byed nyid yin par zhal gyis bzhes par bstan pa'i le'u)*
49. *Rdzogs pa chen po sa la sbyang du med pa'i le'u (thams cad nga la gnas pa)*
50. *Rang byung ye shes bstan pa'i le'u (byang chub kyi sems rang byung ye shes la sgrib pa med pa)*
51. *Jam la bgrod du med pa'i le'u (rdzogs pa chen po'i lam la bgrod du med pa)*
52. *Ma g.yos 'dod pa med pa'i le'u (bya med rdzogs pa ma g.yos pa 'dod pa med pa)*
53. *Chos thams cad rang bzhin g.yos pa med pa'i le'u*
54. *Mdo lung thams cad kun byed nyid kyi rang bzhin du bsdus pa bstan pa'i le'u*
55. *Chos thams cad byang chub kyi sems las med pa'i le'u*
56. *Sems dpa' rdo rjes kun byed rgyal po'i rang bzhin rtogs pa'i sgo nas bsgrags pa'i le'u*
57. *Bstan pa gtad pa'i le'u*

Phyi ma'i rgyud (rtogs pa bshad zhes bya ba'i rgyud phyi ma)

58. *Rtogs pa gleng gzhi'i le'u*

59. *Skye ba med pa'i le'u (lta ba bsgom du med par rtogs pa)*
60. *Bsrung med dam tshig gi le'u (dam tshig bsrung du med pa rtogs pa)*
61. *Sgo gsum bya btsal med par rtogs pa'i le'u ('phrin las btsal du med par rtogs pa)*
62. *Dkyil 'khor bskyed du med par rtogs pa'i le'u*
63. *Rang 'byung rtogs pa'i dbang gi le'u (dbang la bskur du med par rtogs pa)*
64. *Lam la bgrod du med par rtogs pa'i le'u*
65. *Sa la sbyang du med par rtogs pa'i le'u*
66. *Spyod pa blang dor med par rtogs pa'i le'u*
67. *Ye shes sgrib pa med par rtogs pa'i le'u*
68. *Lhun grub btsal du med par rtogs pa'i le'u*
69. *Rtogs pa bsgrags shing bstod pa'i le'u*

Phyi ma'i phyi ma'i rgyud (Bsgom pa'i mdo lung)

70. *Bsgom du yod med bstan pa le'u*
71. *Lta dgongs dbyer med pa'i le'u (don gcig pa lta ba bsgom med kyi dgongs pa)*
72. *Lta sgom 'dar med pa'i le'u (bsrung du med pa'i de bzhin nyid du gnas pa)*
73. *Ji bzhin pa la bya btsal dang bral bar gnas pa'i le'u (bya med btsal ba dang bral bar rtogs pa)*
74. *Sying po don la gnas pa'i le'u (snying po 'du 'bral med par gnas pa'i le'u)*
75. *Rig pa dbang sgyur la gnas pa'i le'u (rig pa dbang sgyur la gnas pa'i don)*
76. *Snying po lam la gnas pa'i le'u (snying po don gyi lam)*
77. *Don la sbyang med kyi le'u*
78. *Myam pa la blang dor med par bstan pa'i le'u*
79. *Mi sgrib pa'i le'u (rang 'byung snying po'i don la sgrib pa bsal du med pa'i dgongs pa)*

80. *Lhun grub re dogs bcad pa'i le'u (lhun grub re dogs las 'das pa'i dgongs pa)*
81. *Dgongs don lde mig gi le'u*
82. *Rjes su bstod pa'i le'u*
83. *Bstan pa gang la gzhag pa'i le'u*
84. *Mtshan gyi rnam grangs bstan pa'i le'u*

Colofón: byang chub kyi sems kun byed rgyal po/ lta ba nam mkha' ltar mtha' dbus med pa'i rgyud/ nam mkha'i snying po mchog gi don/ gsang ba mchog gi mdo lung brgyad cu rtsa bzhi pa rdzogs so/ rgya gar gyi mkhan po dpal gyi seng ge dang/ dge slong bai ro tsa nas bsgyur cing zhus te gtan la phab pa'o.

Kun byed rgyal po*, índice alternativo de los *Rtsa ba'i rgyud

I. *Mngon du phyung ba'i mdo lung* (*chos nyid mthong bar bya ba'i phyir/ mngon par sangs rgyas che bar bstan pa*)
Diez capítulos fundamentales: 1, 10, 2, 11, 3, 20, 15, 25, 21, 6; y el capítulo 16.

II. *Nges par bstan pa'i mdo lung* (*chos nyid de nyid kun byed nges rtogs phyir/ chos dbyings sangs rgyas che bar bstan pa*)
Diez capítulos fundamentales: 4, 33, 13, 12, 5, 32, 36, 34, 29, 17; y el capítulo 55.

III. *Rgyu 'bras 'das pa'i mdo lung* (*rgyu 'bras log pa'i zhen pa bzlog pa'i phyir/ bdag nyid sangs rgyas che bar bstan pa*)
Diez capítulos fundamentales: 41, 14, 38, 9, 35, 19, 18, 8, 40, 52; y el capítulo 7.

IV. ***Bya med rdzogs pa'i mdo lung*** **(*de yin sangs rgyas che bar bstan pa*)**
Diez capítulos fundamentales: 22, 30, 24, 28, 27, 31, 23, 26, 44, 56; y el capítulo 43.

V. ***Gtan la 'bebs pa'i mdo lung*** **(*sangs rgyas med pa'i che bar bstan pa*)**
Diez capítulos fundamentales: 48, 39, 45, 37, 46, 47, 49, 51, 50, 53; y el capítulo 42.

Mdo bcu**, edición Mtshams brag (*Mdo 'grel chen po bcu*)**
1. ***Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems su 'dus pa'i mdo*** **(*Byang chub sems kyi mdo*) [ligado al *Mngon du phyung ba'i mdo lung* del *Kun byed rgyal po*]**
1. *Gleng gzhi'i le'u*
2. *Rgyu 'bras gcig pa'i le'u*
3. *Dpe don gcig pa'i le'u*
4. *Rtsa ba byang chub sems kyi le'u*
5. *Don gyi 'grel pa'i le'u*

II. ***Rtsa ba gcig la don gnyis 'byung ba'i rnam par brang ba'i mdo*** **(*Rnam par brang ba'i mdo*) [ligado al *Rgyu 'bras 'das pa'i mdo lung* del *Kun byed rgyal po*]**
1. *'Jig rten pa'i theg pa bstan pa'i le'u*
2. *'Jig rten las 'das pa'i le'u*
3. *Don gyi 'grel pa'i le'u*

III. ***Phun sum tshogs pa'i mdo*** **[ligado al *Mngon du phyung ba'i mdo lung del Kun byed rgyal po*]**
1. *Ston pa phun sum tshogs pa'i le'u*
2. *'Khor phun sum tshogs pa'i le'u*
3. *Bstan pa phun sum tshogs pa'i le'u*
4. *Gnas phun sum tshogs pa'i le'u*

5. *Dus phun sum tshogs pa'i le'u*
6. *Phun sum tshogs pa'i mdo'i don gyi 'grel pa*

IV. ***Bye brag 'byed pa'i mdo*** **[ligado al** ***Rgyu 'bras 'das pa'i mdo lung*** **del** ***Kun byed rgyal po*****]**
1. *Yo ga bzhi'i bye brag phye ba'i le'u*
2. *Yo ga rnam pa bzhi'i don gyi 'grel pa bye brag 'byed pa'i mdo bzhi*

V. ***Khyad par 'phags pa'i mdo (Che ba lnga'i mdo)*** **[ligado al** ***Mngon du phyung ba'i mdo lung*** **del** ***Kun byed rgyal po*****]**
1. *Khyad par 'phags pa'i che ba lnga bstan pa'i le'u*
2. *Don gyi 'grel pa*

VI. ***Gol sgrib ston pa'i mdo*** **[ligado al** ***Rgyu 'bras 'das pa'i mdo lung*** **del** ***Kun byed rgyal po*****]**
1. *Don sgrib bstan pa'i mdo'i le'u*
2. *Don gyi 'grel pa*

VII. ***Gtan la 'bebs pa'i mdo*** **[ligado al** ***Gtan la 'bebs pa'i mdo lung*** **del** ***Kun byed rgyal po*****]**
1. *Lung gsum man ngag bzhis gtan la dbab pa'i mdo'i le'u*
2. *Don gyi 'grel pa*

VIII. ***Nges par ston pa'i mdo*** **[ligado al** ***Nges par bstan pa'i mdo lung*** **del** ***Kun byed rgyal po*****]**
1. *Nges par ston pa'i mdo bstan pa'i le'u*
2. *Don gyi 'grel pa*

IX. ***Theg pa yas phubs theg pa dgu'i mdo*** **[ligado al** ***Mngon du phyung ba'i mdo lung*** **del** ***Kun byed rgyal po*****]**
1. *Theg pa yas phub kyi mdo*
2. *Don gyi 'grel pa*

X. *Yongs su rdzogs pa'i mdo* [ligado al *Gtan la 'bebs pa'i mdo lung* del *Kun byed rgyal po*]

1. *Yongs su rdzogs pa'i mdo*
2. *Don gyi 'grel pa*

más:

1. *Don gyi 'grel pa lnga po*
2. *Bstan pa gtad pa'i le'u*

NOTAS

1. Para los términos tibetanos se utiliza un sistema de transcripción fonética en el que, a grandes rasgos, las consonantes se pronuncian como en inglés y las vocales como en castellano. En las notas y los paréntesis (excepto para los términos más comunes) se utiliza el sistema de transliteración Wylie. Además, para la mayor parte de los términos que aparecen en transcripción fonética se encontrará su equivalente en transliteración científica en el índice de términos al final del libro.
2. El término Tantra escrito en mayúsculas se utiliza aquí para designar la totalidad del sistema de enseñanzas característico de estas escrituras.
3. Cita extraída del *Gzhi lam 'bras bu'i smon lam* (p. 455, 5), perteneciente al ciclo de enseñanzas del *Klong chen snying thig, gter ma* de 'Jigs med gling pa (1730-1798): bibliografía op. 25.
4. Del *Bsam gtan mig sgron* de Gnubs chen Sangs rgyas ye shes (siglo IX), op. 33, p. 13, 3. *La cima suprema* (*Rtse mo byung rgyal*) es uno de los textos fundamentales del Dzogchen Semde.
5. El término *lung*, fuera del contexto del Rdzogs chen, puede tener también el significado de una cita de una escritura importante. Su equivalente en sánscrito, correspondiente al significado de «tradición», es *āgama*.
6. Los últimos tres de los diez *bhūmis* del sendero en el Mahāyāna se conocen como los «tres niveles puros» (*dag pa sa gsum*). Los bodhisattvas que se encuentran en estos niveles tienen la capacidad de percibir la dimensión pura del *saṃbhogakāya*. Los *vidyādharas* o *rig 'dzin*, mencionados más arriba, son personas realizadas a través de la práctica del Tantra y, aquí en particular, del Rdzogs chen.
7. Según algunas fuentes, el *Kun byed rgyal po* habría sido enseñado también por otro de los doce maestros primordiales, Brtse bas rol pa'i blo gros. Ver capítulo 1, sección II.
8. En la edición Mtshams brag del *Rnying ma rgyud 'bum*, publicada en Thimphu en 1982, respectivamente: vol. *ka*, pp. 1-262; vol.

ka, pp. 262-288; vol. *kha*, pp. 1-278; vol. *ga*, pp. 165-191; vol. *ga*, pp. 191-355.

9. Samantabhadra, en tibetano Kun tu bzang po, significa literalmente «siembre bien» o «bien en todas las circunstancias». Se representa como un *buddha* desnudo y de color azul como el cielo, desprovisto de cualquier ornamento, y simboliza el estado primordial del *dharmakāya* presente en todos los seres.
10. El Vajrayāna, o «vehículo del *vajra*», indica las enseñanzas del Tantra, así como sus sinónimos Mantrayāna y Guhyamantra. El *vajra*, nombre con el que se designa también un característico objeto ritual, en las enseñanzas del Tantra representa el estado primordial e indestructible del Cuerpo, la Voz y la Mente.
11. La tradición más antigua de enseñanzas Dzogchen en el Bon se encuentra en el ciclo del *Zhang zhung snyan brgyud*, la *Transmisión oral de Zhang Zhung*, revelado por Tapihritsa y puesto por escrito por Snang bzher lod po, en torno al siglo VIII. Ver Chögyal Namkhai Norbu: *Drung, Deu & Bön*. Dharamsala, 1995, capítulo 15, sección 11.
12. Los cuatro límites conceptuales (*mu bzhi*) se refieren a las dualidades de "nacimiento y cesación", "eternidad y nada", "ser y no ser", "apariencias y vacío".
13. *Lhun grub rdzogs pa chen po'i ston pa dang bstan pa'i byung tshul brjod pa'i gtam nor bu'i phreng ba*, manuscrito, op. 34, pp. 11,6-7,1.
14. Las cinco condiciones perfectas (*phun sum tshogs pa lnga*) son el maestro, la enseñanza, los oyentes, el lugar y el tiempo. También se llaman las "cinco certezas" (*nges pa lnga*) del *saṃbhogakāya*.
15. Op. 34, pp. 21,5 - 23,6.
16. El *Klong chen chos 'byung*, cuyo título original es *Chos 'byung rin po che'i gter mdzod bstan pa gsal bar byed pa'i nyi 'od*, fue escrito en 1362, y en el colofón señala como autor a Rgyal sras Thugs mchog rtsal, que algunos autores, entre los que se encuentra 'Jigs med gling pa, han identificado como Klong chen pa. Sin embargo, para muchos estudiosos aún existen dudas acerca de la autoría de esta obra.
17. El *Dgongs pa 'dus pa*, el texto fundamental del Anuyoga.
18. Akaniṣṭha, en tibetano 'Og min o "Supremo", designa la dimensión pura de la que provienen las enseñanzas del Tantra. En los textos se habla de distintos tipos de Akaniṣṭha, en relación a los distintos niveles de manifestación de la sabiduría.
19. Op. 3, pp. 5-6. Los tres vehículos analíticos, o "vehículos analíticos de la causa" (*rgyu'i mtshan nyid kyi theg pa*), respectivamente los

vehículos de los *śhrāvakas*, los *pratyekabuddhas* (Hīnayāna) y los *bodhisattvas* (Mahāyāna), comprenden las enseñanzas de los *sūtras*, definidos como "analíticos" en tanto que antes de llegar a la percepción directa de *śhūṃyatā* cultivan principalmente una comprensión gradual y "conceptual" de éste. Una excepción a ello son obviamente las tradiciones china y japonesa respectivamente del Chan y el Zen.

20. Ver el Apéndice I.
21. Op. 4, p. 22, 3 ss.
22. Vajradhara (Rdo rje 'chang) representa el principio del estado del despertar, entendido en particular como origen y unificación de las "cinco familias" de *buddhas*. En la tradición de los *tantras* modernos equivale básicamente al *buddha* Samantabhadra de la tradición antigua.
23. La referencia más antigua a la tradición de los "doce maestros" (*ston pa bcu gnyis*) se encuentra en el tantra *Rig pa rang shar* (op. 28, p. 612, 2 ss.), pero la primera fuente que detalla la lista de nombres de estos doce maestros, junto al de las enseñanzas que transmitieron, etc., parece ser el *Lo rgyus rin po che'i mdo byang*, que se encuentra en la sección del *G.yu yig can* del *Bi ma snying thig* (op. 29, p. 162 ss.). Otras fuentes importantes son el *Theg mchog mdzod* de Klong chen pa (op. 10, p. 12, 5 ss.), el *Mkhas pa'i dga' ston* de Dpa' bo gtsug lag phreng ba (op. 7, p. 562, 14 ss.) y el *Ma rig mun sel*, perteneciente al ciclo de *gter ma*, descubiertos por *Stag sham nus ldan rdo rje* (op. 20, p. 8, 4 ss.). Las fuentes que dan más detalles descriptivos y que yo he utilizado en mi texto son el *Lo rgyus rin po che'i mdo byang* y el *Ma rig mun sel*. Ver también Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, op. 36, p. 135 ss.
24. Los "diecisiete tantras" (*rgyud bcu bdun*) de la serie Man ngag sde, el principal de los cuales es el *Sgra thal 'gyur*.
25. Las *ḍākinīs* (*mkha' 'gro ma*), en el contexto del Tantra y el Dzogchen, son seres inmateriales de aspecto femenino que protegen a los maestros y las enseñanzas.
26. Según el *Ma rig mun sel* (op. 20) este *buddha* habría enseñado los "*tantras* maternos de la *prajñā*" (*shes rab kyi chos ma rgyud*).
27. La filosofía buddhista habla de cuatro tipos de nacimiento: 1) milagroso (como los *devas*), 2) de un huevo, 3) del calor y la humedad y 4) del útero. La tradición de los doce maestros también sigue este principio.
28. Según el *Ma rig mun sel* (op. 20), en cambio, habría enseñado las "cuatro series de *tantras* del método o *upāya*" (*thabs kyi chos rgyud sde bzhi*).

29. Tib. *sa yi tshil zhag* o *sa zhag*.
30. Ver el prefacio de Chögyal Namkhai Norbu. Según el *Ma rig mun sel* (op. 20), él habría enseñado las "seis *pāramitās*" (*pha rol tu phyin pa drug*).
31. Los "siete *buddhas* heroicos" (*sangs rgyas dpa' bo bdun*) que, según la tradición de los *sūtras*, ya han aparecido en nuestro *kalpa*.
32. El *Ma rig mun sel* (op. 20) habla de una "pagoda de los *yakṣhas*, manifestación feroz de Vajrapāṇi", como lugar de nacimiento de este *buddha*.
33. Las seis clases de seres: *devas*, *asuras* y seres humanos, conocidos comos los "tres estados superiores"; y animales, *pretas* y seres de los infiernos, conocidos como los "tres estados inferiores".
34. El *Ma rig mun sel* (op. 20) especifica que habría enseñado los *tantras* paternos como las enseñanzas externas, los *tantras* maternos como las enseñanzas internas, el *Rig pa rang shar* como las enseñanzas secretas y el *'Khor 'das rang grol* como las enseñanzas supremas.
35. Según el *Ma rig mun sel* (op. 20) el *yakṣha* Legs spyod habría sido una reencarnación anterior de Dga' rab rdo rje.
36. Entre los "diez *tantras* para subyugar las negatividades" (*rags pa 'dul ba' rgyud bcu*), el *Ma rig mun sel* (op. 20) menciona los *tantras* de Hayagrīva, Vajrakīlaya, Yāmantaka y Ekajāti, entre otros.
37. El Vinaya es la sección de las escrituras buddhistas que trata de la disciplina moral y las reglas de conducta monásticas.
38. Es decir un "pīpal" (*ficus religiosa*), el mismo árbol a los pies del cual el Buddha Śhākyamuni habría alcanzado el despertar en Bodh Gayā.
39. "El inmutable" (*mi g.yo ba*), el octavo de los diez *bhūmis* que marcan el sendero del *bodhisattva* hacia la realización completa.
40. El *Ma rig mun sel* (op. 20), aunque no menciona "siete *tantras* especiales" (*phra bdun rgyud*), cita, entre los demás, los siguientes títulos: *Kun byed rgyal po*, *Khu dbyug rol pa*, *Sems lung chen mo*, *Kun tu bzang po che ba rang la gnas pa*, *Nam mkha' che*, *Chub pas rol pa*, *Ye shes mchog*, *'Khor lo gcod pa*, *Thig le bra rgyud*, *'Bar ba chen po* y *Nor bu phra bkod*.
41. El *Theg mchog mdzod* (op. 10) cuenta que este maestro habría enseñado los *sūtras*, los *kriyātantras* y las escrituras del Anuyoya (*lung a nu yo ga*). El *Ma rig mun sel* (op. 20) cita además el *A ti bkod pa*, y añade que habría dejado como testamento el *Sras gcig sa bon gyi rgyud* y el *'Das rjes tha ma*.
42. El *Ma rig mun sel* (op. 20) menciona también el *Rgyud phyi ma'i phyi ma stong gsum za byed* y el *Pad ma'i dum bu*.

43. Las doce grandes gestas que marcan el camino espiritual del Buddha, desde la decisión en la dimensión pura de Tuṣita de renacer en el mundo, hasta la entrada en el *parinirvāṇa*.
44. Ver, por ejemplo, el *Mkhas pa'i dga' ston*, op. 7, pp. 565, 20; y Reynolds, *The Golden Letters*, op. 45, p. 205 ss.
45. De hecho, Asaṇga, quien formuló la filosofía Yogācāra o Chittamātra, vivió en el siglo IV d.n.e. Por otro lado, la universidad buddhista de Nālandā se fundó en el siglo V d.n.e.
46. Los linajes del Klong sde y del Man ngag sde, aparte de este elemento en común, se diferencian en muchos aspectos, como en la descripción biográfica de sus primeros maestros o el linaje sucesivo a Śhrī Siṃha.
47. La mayoría de los estudiosos occidentales traduce al sánscrito el nombre tibetano Dga' rab rdo rje por Prahevajra o **Praharṣavajra**. Sin embargo, en el *Bi ma snying thig* (op. 29, p. 194, 4) aparece el nombre de Vajra Prahe.
48. Ver, por ejemplo, Reynolds, *The Golden Letters*, op. 45, pp. 179-189.
49. Del *Bai ro 'dra 'bag*, cuya forma actual se debe remontar al menos al siglo XIII, existen dos ediciones: una edición xilográfica de Lhasa (la misma publicada en Dehra Dun) y una edición publicada en Leh en el octavo volumen del *Bai ro rgyud 'bum*. Ambas ediciones difieren un poco en algunos puntos, por lo que he seguido principalmente la edición de Lhasa, aunque a veces he tenido que completarla con la edición de Leh. Para una historia de los orígenes de este texto y sus versiones *gter ma* y *bka' ma*, así como para un resumen del contenido integral del texto, ver Karmay: *The Great Perfection*, p. 31 ss.
50. La "recitación del *vajra*" (*rdo rje'i bzlas pa*) consiste en la combinación de la pronunciación de las tres sílabas OṂ ĀḤ HŪṂ con una determinada técnica de control de la respiración. Las sílabas OṂ ĀḤ HŪṂ simbolizan el Cuerpo, la Voz y la Mente de todos los *buddhas*.
51. La "base" (*gzhi*) y el "fruto" (*'bras bu*) constituyen, respectivamente, la condición potencial del despertar presente en todos los seres y su realización concreta, que es posible gracias al aspecto del "sendero" (*lam*). Ver la Segunda Parte, capítulo 3, sección III.
52. Las cinco familias de *tathāgatas*, que en esta sección se presentan en la secuencia *vajra*, *ratna*, *padma*, *karma* y *buddha* o *tathāgata*, representan el aspecto puro de los cinco *skandhas* y los cinco elementos de toda persona. Esta sección también constituye gran parte del primer capítulo de un *tantra* del Sems sde, el *Ye shes gsang ba zhes bya ba'i rgyud*, op. 27, pp. 727-783.

53. *Bai ro 'dra 'bag*, op. 16, Lhasa, ff. 17b, 3 - 21a, 3.
54. La mayoría de los textos del Man ngag sde dan Uparāja como nombre del abuelo y Sudharmā como nombre de la madre de Dga' rab rdo rje.
55. Los guardianes de las enseñanzas o *dharmapāla* son seres inmateriales cuya función consiste en ayudar a los practicantes y proteger las enseñanzas.
56. *Bai ro 'dra 'bag*, op. 16, Lhasa, ff. 21a, 3 - 22b, 2. Otras fuentes especifican que los primeros discípulos de Dga' rab rdo rje fueron *ḍākinīs*.
57. El arte, la medicina, la gramática, la lógica y la filosofía.
58. Los tres *piṭakas* o cestos de las escrituras buddhistas: el *Sūtrapiṭaka*, el *Vinayapiṭaka* y el *Abhidharmapiṭaka*.
59. Con el nombre de *mu stegs pa* (*tīrthika*) se designan todos los adeptos de filosofías que tienen una visión errónea de la realidad, atribuyendo a ésta última una existencia concreta y permanente (*rtag pa'i lta ba*) o bien, por el contrario, negando cualquier continuidad después de la muerte (*chad pa'i lta ba*).
60. En tibetano *klong dgu bam po nyi khri*. La clasificación de los "nueve espacios" es peculiar de las enseñanzas Dzogchen. El *Klong chen chos 'byung* (op. 3, p. 292) cita los "nueve espacios" especificando el número de capítulos y sus respectivas secciones, según la siguiente lista: el espacio sin nacimiento (*skye ba med pa'i klong*), el espacio de la esencia fundamental (*snying po don gyi klong*), el espacio sin nacimiento desde el origen (*gdod nas ma skyes pa'i klong*), el espacio que trasciende la palabra (*tshig las 'das pa'i klong*), el espacio más allá de los conceptos (*spros pa dang bral ba'i klong*), el espacio inexpresable (*brjod du med pa'i klong*), el espacio de la condición esencial (*de kho na nyid kyi klong*), el espacio que trasciende todos los límites (*mtha' kun dang bral ba'i klong*) y el espacio de la no dualidad (*gnyis su med pa'i klong*). Otras fuentes dan listas distintas.
61. Yamāntaka (Gshinrje gshed), una manifestación iracunda de **Mañjuśhrī**, constituye el *yi dam* de uno de los ocho *sādhanas* (*sgrub pa bka' brgyad*) del Mahāyoga, del que **Mañjuśhrīmitra** fue el principal depositario.
62. El célebre *Rdo la gser zhun*, probablemente compuesto por **Mañjuśhrīmitra** a partir del *Byang chub sems sgom*, uno de los dieciocho *lung* del Sems sde. Ha sido traducido y comentado por Lipman y Norbu en *Primordial Experience* (op. 41).
63. *Bai ro 'dra 'bag*, op. 16, Lhasa, ff. 22b,2 - 24a,6.
64. Esta versión se encuentra en el *Snyan brgyud rdo rje zam pa'i lo rgyus 'bring po gdams ngag dang bcas pa* (op. 9, pp. 316,2 - 325,1) y se menciona también, con pocas diferencias, en op. 13, pp. 83,3

- 86,2. Para un breve resumen de la "transmisión simbólica" (*brda brgyud*) que recibió **Mañjuśhrīmitra**, ver también otra sección del *Bai ro 'dra 'bag* (op. 16, Lhasa, f. 36a ss.).

65. Las cuatro sílabas sagradas en las que se basan las instrucciones del Rdzogs chen Klong sde.
66. *Bai ro 'dra 'bag*, op. 16, Lhasa, ff. 24a, 6 - 24b, 2. El *siddhi* supremo corresponde a la realización completa; los *siddhis* comunes son, en cambio, determinados poderes que se adquieren normalmente mediante prácticas tántricas específicas.
67. Para las distintas listas de maestros indios y de Oḍḍiyāna del linaje Sems sde ver también el Apéndice II. El mismo *Bai ro 'dra 'bag* (op. 16, Lhasa, f. 37b ss.), a su vez, describe linajes distintos y más breves que el que se describe en esta sección.
68. Los "tres estadios del despertar" (*sangs rgyas sa gsum*) en las enseñanzas del Tantra se llaman "todo luz" (*kun tu 'od*), "dotado de la flor de loto" (*pad ma can*) y "gran acumulación del *chakra* de las letras" (*yi ge 'khor lo tshogs chen*).
69. También conocida como Sārāni (op. 30) y Warani (op. 13).
70. Los *nāgas* (*klu*) son seres semidivinos que habitan en entornos acuáticos y cuyo culto está largamente extendido en la India y el Tíbet.
71. En el Tantra existen cuatro iniciaciones o potenciaciones que tienen la función de hacer "madurar" la conciencia del practicante: la "iniciación del vaso" (*bum dbang*), la "iniciación secreta" (*gsang dbang*), la "iniciación de la sabiduría" (*shes rab ye shes kyi dbang*) y la "iniciación de la palabra" (*tshig dbang*). El término tibetano *dbang* literalmente significa "poder" y está estrechamente ligado al término *byin rlabs*, que traduzco como "bendición".
72. Las "cinco sabidurías" (*ye shes lnga*) son el aspecto purificado de las cinco emociones conflictivas: la "sabiduría del *dharmadhātu*" (*chos dbyings ye shes*), correspondiente a la ofuscación; la "sabiduría igual al espejo" (*me long ye shes*), correspondiente a la ira; la "sabiduría de la igualdad" (*mnyam nyid ye shes*), correspondiente al orgullo; la "sabiduría discernidora" (*sor rtogs ye shes*), correspondiente al aferramiento; y la "sabiduría que realiza las acciones" (*bya grub ye shes*), correspondiente a la envidia.
73. Los "tres venenos" (*dug gsum*) son las tres emociones conflictivas principales que actúan como causa del renacer: la ira, el aferramiento y la ofuscación.
74. El término *gnod sbyin mo* o *yakṣinī*, el femenino de *yakṣha*, podría indicar un origen no humano de esta maestra.

75. También (op. 13) llamada Gzung ma Arali. El apelativo *smad 'tshong ma* o prostituta podría indicar la subcasta originaria de esta maestra.
76. La más baja de las cuatro castas de la sociedad india.
77. Este verso y el precedente se refieren a dos prácticas características del Mahāyoga: la "unión sexual" (*sbyor ba*) y los "rituales de eliminación" (*sgrol ba*) de las entidades maléficas que se simbolizan mediante una figura llamada *liṅga* que se perfora ritualmente.
78. El término *mkhan po* o *upādhyāya* designa generalmente al abad de un monasterio buddhista.
79. También (op. 30) llamado Dhahe.
80. Estos versos aluden al principio característico del Tantra según el cual los cinco agregados (*skandha*), los cinco elementos y el resto de los factores que componen la persona, descritos en las enseñanzas de los *sūtras*, son en realidad manifestaciones divinas, o puras, de la energía del estado primordial.
81. Podría identificarse con el *vidyādhara* Āryapalo que aparece citado en otras fuentes (op. 30).
82. También llamado Bhishati (cf. op. 30)
83. También llamada Smad 'tshong ma Buddhamati (cf. op. 30) y Gzung ma Bdag nyid ma (cf. op. 13). En el mismo *Bai ro 'dra 'bag* también aparece como *dge slong ma* (*bhikṣhuṇī*) Bdag nyid ma.
84. En las enseñanzas de los *sūtras* la "gran madre" (*yum chen mo*) es sinónimo de la *prajñāpāramitā*, la sabiduría más allá de los límites del intelecto, el reconocimiento puro de la vacuidad. En los *tantras* internos, este mismo principio designa la potencialidad de la energía de los cinco elementos, simbolizada por Samantabhadrī, consorte de Samantabhadra.
85. Buddhagupta (en el *Bai ro 'dra 'bag* escrito Bhutakugta) es el autor del célebre *Sbas pa'i rgum chung*, un pequeño texto de Dzogchen hallado entre los manuscritos de Dunhuang y estudiado y comentado por Chögyal Namkhai Norbu en *The Small Collection of Hidden Precepts* (op. 19). Ver también Karmay, *The Great Perfection* (op. 38).
86. Vimalamitra es famoso particularmente por haber transmitido en el Tíbet las enseñanzas Rdzogs chen de la serie Man ngag sde, que a continuación fueron puestas por escrito en el ciclo del *Bi ma snying thig*. Su hagiografía puede leerse en distintas publicaciones occidentales, como en Tulku Thondhup: *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*, op. 46, pp. 54-56.
87. *Bai ro 'dra 'bag*, op. 16, Lhasa, ff. 24b, 2 - 31b, 3.
88. Ver, por ejemplo, Tulku Thondup: *Op. cit.*, pp. 51-52.

89. Alusión a las prácticas para la acumulación de méritos y la purificación de los obstáculos kármicos, consideradas generalmente como indispensables para alcanzar la realización.
90. Yang dag, manifestación de **Vajrapāṇi**, es un *yi dam* perteneciente al ciclo de los ocho *sādhanas* (*bde gshegs bka' brgyad*) del Mahāyoga.
91. La *tsampa* (*rtsam pa*, en el texto *spags*), harina de cebada tostada, es el alimento de base de los tibetanos.
92. El *Rdo rje sems dpa'i sgyu 'phrul drwa ba* (*Vajrasattvamāyājāla*), conocido también como *Gsang ba snying po* o *Guhyagarbha*, es el tantra más importante del Mahāyoga.
93. El método (*upāya*) y *prajñā* son los dos aspectos fundamentales de la práctica del Tantra. El método representa la manifestación de la existencia como dimensión pura del *maṇḍala* y la divinidad; *prajñā* es la comprensión de la energía del vacío de la que emana la manifestación. En el buddhismo de los *sūtras*, el término *prajñā* significa fundamentalmente la facultad intuitiva que reconoce la naturaleza verdadera de los fenómenos o *śhūṇyatā*.
94. Esto es, las cinco conciencias de los sentidos más la conciencia mental.
95. Los "dieciocho elementos o esferas sensoriales" (*khams bco brgyad*) comprenden los seis órganos sensoriales (los cinco sentidos más la mente) y sus correspondientes objetos y conciencias.
96. Op. 9, pp. 325, 2 - 342, 1; op. 13, pp. 96, 3 - 103, 3.
97. Los episodios relativos a la difusión del buddhismo en el Tíbet en tiempos del rey Khri srong lde'u btsan (742-797) se encuentran narrados en numerosas publicaciones occidentales. Ver, por ejemplo, Yeshe Tsogyal: *The Life and Liberation of Padmasambhava*, op. 49.
98. Las enseñanzas transmitidas por Padmasambhava se encuentran en el ciclo del *Mkha' 'dro snying thig* y las trasmitidas por Vimalamitra, en el *Bi ma snying thig*. Ambos forman parte del *Snying thig ya bzhi* compuesto por Klong chen pa. La tradición afirma que Vimalamitra habría trasmitido también los "trece textos posteriores" (*sems smad bcu gsum*) entre los dieciocho *lung* del Sems sde, es decir excluyendo los "cinco primeros textos traducidos" (*snga 'gyur lnga*) por Vairochana.
99. El método del "paso veloz" (*rkang mgyogs*), basado en el control del *prāṇa*, permitía antiguamente a los *yoguis* cubrir largos trayectos en un breve espacio de tiempo.
100. Ver, principalmente, Yeshe Tsogyal: *The Life and Liberation of Padmasambhava* (op. 49) vol. II, traducción del *Pad ma bka' thang*;

Yeshe Tsogyal: *The Lotus-Born* (op. 50), traducción del *Zangs gling ma*; Karmay: *The Great Perfection* (op. 38), que contiene un resumen de la versión del *Bai ro 'dra 'bag*.

101. A partir de este punto y hasta el canto de los "ocho trechos peligrosos" (*'phrang brgyad*) de Vairochana la traducción es integral. *Bai ro 'dra 'bag*, op. 16, Lhasa, ff. 62a, 3 - 65a, 3.

102. Según otras fuentes, antes de enseñar los "dieciocho *lung* del Sems sde", que aquí encontramos enumerados, Śhrī Siṃha habría trasmitido veinticinco *tantras*. El *Chos 'byung* de Nyang ral Nyi ma 'od zer (op. 8, pp. 318 ss.), por ejemplo, da la siguiente lista: *Nam mkha' che rgyas pa'i rgyud, Nam mkha' che rgyas pa phyi rta'i (spyi ti'i) rgyud, Nam mkha' che grol ba'i rgyud, Tika rgyal po'i rgyud, Byang sems thig le'i rgyud, Ye shes thig le'i rgyud, Man ngag 'phreng ba'i rgyud, Gsang ba rgyal po'i rgyud, Shes rab ye shes thig le'i rgyud, Dbyings rnam par dag pa'i rgyud, Man ngag snying po'i rgyud, Snying po sid dhi'i rgyud, Nam mkha' che rtsa ba can gyi rgyud, Nyag gcig dgongs pa'i rgyud, Bsam gtan gcig pa'i rgyud, Bsam gtan brgyud pa'i rgyud, Sgo mang gi rgyud, Nam mkha' che dbang gi rgyal po'i rgyud, Nam mkha' che yi ge med pa'i rgyud, Rin chen 'bar ba'i rgyud, Rin chen sgron me'i rgyud, Rin chen phreng ba'i rgyud, Nges pa snying po'i rgyud, Rdo rje gsang ba'i rgyud* y *Ye nas sangs rgyas kyi rgyud*. Ver también Yeshe Tsogyal, *The Lotus-Born*, op. 50, pp. 91-92. Así mismo, el orden de los dieciocho *lung* y las breves indicaciones acerca de su contenido que encontramos en el *Bai ro 'dra 'bag* tampoco coinciden con el *Chos 'byung* de Nyang ral Nyi ma 'od zer. Ver el Apéndice III para un listado completo de los veinticinco *tantras* y los dieciocho *lung*, con las variantes contenidas en las distintas fuentes.

103. Para este canto he seguido la edición de Lhasa del *Bai ro 'dra 'bag* (corrigiendo *'phreng la sdug*, "guirnalda de sufrimiento" por *'phrang la sdug*, "el sufrimiento de los trechos peligrosos"), sin embargo el *Pad ma bka' thang* (op. 15, pp. 422-423) así como otras fuentes que incluyen este canto hablan de *'phrang la brdugs*, "vencer los trechos peligrosos", lo que ofrece una interpretación distinta. Ver, por ejemplo, Yeshe Tsogyal: *The Life and Liberation of Padmasambhava*, op. 49, pp. 446-448.

104. *Shan 'byed pa bram ze'i skor* y *La bzlo rgyal po'i skor*, junto con el *Rang grol mngon sum du ston pa man ngag gi rgyud* o "*tantras* que muestran directamente la liberación por sí misma", según algunas fuentes forman las tres categorías de *tantras* del Sems sde. Ver op. 31, p. 538, 6.

105. Ver el Apéndice III para un listado de las enseñanzas transmitidas por Śhrī Siṃha a Vairochana.
106. Las "seis esferas" (*thig le drug*) representan seis aspectos fundamentales para la comprensión y la práctica del Rdzogs chen Sems sde. Éstas son: la "esfera de la dimensión última" (*dbyings kyi thig le*), la "esfera de la pureza de la dimensión última" (*dbyings rnam par dag pa'i thig le*), la "esfera de la naturaleza última de los fenómenos" (*chos nyid kyi thig le*), la "esfera de la gran sabiduría" (*ye shes chen po'i thig le*), la "esfera de Samantabhadra" (*kun tu bzang po'i thig le*), y la "esfera de la perfección intrínseca" (*lhun gyis grub pa'i thig le*). Ver op. 33, p. 375, 1. Para las "cinco grandezas" (*che ba lnga*) ver el capítulo 2, sección III.
107. Sustancialmente, termina aquí la traducción integral del *Bai ro 'dra 'bag*.
108. Ver el Apéndice III para un listado de estos textos.
109. Un listado detallado de estas enseñanzas se encuentra en el *Klong chen chos 'byung* (op. 3, pp. 292-298), donde a menudo se mencionan también textos Rdzogs chen que habrían existido en la India pero que no se habrían traducido en tibetano. Para un listado completo de las enseñanzas transmitidas a G.yu sgra snying po ver el Apéndice III.
110. Los "tres versos que dan en el punto clave" [*tshig gsum gnad brdegs*: *ngo rang thog tu 'phrad* (*sprad*)/ *thag gcig thog tu bcad*/ *gdengs grol thog tu 'cha'*] resumen todas las enseñanzas del Dzogchen, en correspondencia con las tres series del Sems sde, Klong sde y Man ngag sde. En concreto, constituyen el núcleo de un famoso texto para la práctica del Dzogchen, el *Mkhas pa shri'i rgyal po'i khyad chos* de Rdza Dpal sprul Rin po che (1808-1887), traducido y comentado en Reynolds: *The Golden Letters*, op. 45.
111. La realización del "cuerpo de luz iridiscente" (*'ja' lus*) es un fenómeno ampliamente documentado en la historia del Dzogchen, tanto de tradición buddhista como en el Bon. Ver, por ejemplo, Tulku Thondup: *The Practice of Dzogchen*, op. 48, pp. 137-139.
112. Como ejemplo, es interesante señalar que en obras antiguas del Rdzogs chen, como el *Bsam gtan mig sgron*, aparecen citados casi exclusivamente textos del Sems sde, en particular los dieciocho *lung*.
113. Para un estudio general de la literatura de los *gter ma* ver Tulku Thondup: *Hidden Teachings of Tíbet*, op. 47.
114. Ver, por ejemplo, el *Sbas pa'i rgum chung*, texto encontrado entre los manuscritos de Dunhuang, f. 1a, reproducido en Karmay: *The Great*

Perfection, op. 38, p. 258, en el que se indica que esta "fuente procede de todos los *lung* del *bodhichitta*" (*khungs ni byang chub sems kyi lung thams cad nas byung ngo*).

115. El tercer giro de la rueda del Dharma por parte del Buddha **Śhākyamuni** (después del primer giro basado en las Cuatro Nobles Verdades y el segundo giro en el que el Buddha expuso la *Prajñāpāramitā*) abarca aquellos *sūtras* que exponen el principio de *tathāgatagarbha* como esencia del despertar presente en todos los seres. Pertenecen al tercer giro del Dharma, por ejemplo, el *Laṇkāvatārasūtra*, el *Saṃdhinirmocanasūtra* y el *Ratnagotravibhāga*, en muchos aspectos vinculados a la filosofía Yogāchāra o Chittamātra.
116. El *Bsam gtan mig sgron* es un texto de una importancia fundamental para la comprensión de las diferencias entre las distintas tradiciones buddhistas existentes en el Tíbet en la época de la primera difusión del buddhismo (ss. VII-IX d.n.e.). Se trata del primer tratado sobre el Dzogchen escrito por un maestro tibetano y el único en tratar exhaustivamente y sin prejuicios la antigua tradición Ston mun, una rama del Chan muy difundida en el Tíbet en aquella época.
117. Op. 33, p. 290, 6.
118. El *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa'i bstan bcos* de Rong zom Chos kyi bzang po es el segundo gran texto, después del *Bsam gtan mig sgron*, que puede considerarse un tratado teórico y práctico de la tradición Sems sde.
119. Op. 11, p. 205, 2.
120. El monasterio de **Kaḥ** Thog era conocido como centro de estudio de los tres textos fundamentales de la tradición Bka' ma: el *Gsang ba snying po* o *Guhyagarbha* para el Mahāyoga, el *'Dus pa mdo* para el Anuyoga y el *Kun byed rgyal po* para el Atiyoga. Para una breve historia de este monasterio ver: *Gangs can bod yul du byon pa'i gsang sngags gsar rnying gi gdan rabs mdor bsdus ngo mtshar pad mo'i dga' tshal* de 'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po (1820-1892), en *'Jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po'i gsung rtsom gces sgrig*, *Si khron mi rigs dpe skrun khang*, 1989, p. 21 ss.
121. Esta lista es la que ofrece el *Chos dbyings rin po che'i mdzod kyi 'grel pa lung gi gter mdzod* de Klong chen pa (op. 6, p. 349, 5). Según la tradición, los cinco primeros textos habrían sido traducidos por Vairochana, quien habría traducido también el *Kun byed rgyal po*, el *Rmad byung* y el *Mdo bcu*. Los textos restantes habrían sido traducidos por Vimalamitra, Gnyags Jñāna Kumāra y G.yu sgra snying po. La mayoría de los dieciocho *lung* se encuentra en el primer volu-

men del *Rnying ma rgyud 'bum* de la edición Mtshams brag. Para un listado completo de los dieciocho *lung* según las distintas fuentes ver el Apéndice III.

122. Los cinco primeros textos según el listado de Klong chen pa constituyen, respectivamente, los capítulos 31, 27, 22, 26 y 30 del *Kun byed rgyal po*. El único texto que aparece algo abreviado respecto al *lung* es el *Rdo la gser zhun*, aunque también podría ser que la versión del *Kun byed rgyal po* fuese la original y que **Mañjuśhrīmitra** hubiese compuesto su texto a partir de éste.
123. El *Lta ba spyod pa'i 'khor lo* y el *Lcags 'grel* (en el texto *'brel*), en *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *nga*, respectivamente pp. 61-153 y 397-453.
124. Para un listado de estos textos ver el Apéndice IV.
125. Respectivamente, *rtsa rgyud, bshad rgyud, yan lag gi rgyud* y *man ngag gi rgyud*.
126. En esta colección, entre otros textos, encontramos las instrucciones sobre la meditación (vol. *ka*, pp. 1-120) y la exposición sobre el punto de vista (vol. *nga*, pp. 1-168 y 329-351) relativas a las "primeras cinco traducciones" (*snga 'gyur lnga*).
127. El "sistema de Ñang" (*nyang lugs*) tiene su origen en el maestro Nyang Mchog rab gzhon nu; el "sistema de Aro" (*a ro lugs*) y el "sistema de Kham" (*khams lugs*) ambos tienen su origen en el célebre maestro A ro Ye shes 'byung gnas (siglo x). Las instrucciones de estas distintas tradiciones de práctica del Sems sde se encuentran en el volumen Tsa del *Snga 'gyur bka'ma*, edición de Si khron mi rigs dpe skrun khang, así como en el primer volumen del *Gdams ngag mdzod* de Kong sprul Blo gros mtha' yas (1813-1899). Para los distintos linajes del Sems sde véase también el *Klong chen chos 'byung*, op. 3, p. 392 ss.
128. El *Ye shes gsang ba sgron ma rin po che man ngag gi rgyud* (*Rnying ma rgyud 'bum*, edición Mtshams brag, vol. *ka*, pp. 810-837) constituye, en concreto, la base de la tradición Khams lugs. Puede encontrarse un comentario a este *tantra* en el *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *cha*, pp. 111-247, con el título *Rdzogs chen gsang ba'i sgron me'i rgyud 'grel chen mo*.
129. En tibetano, los "cuatro yogas" (*rnal 'byor rnam pa bzhi*) o "cuatro contemplaciones" (*ting nge 'dzin rnam pa bzhi*) del Sems sde son: *gnas pa, mi g.yo ba, mnyam nyid* y *lhun grub*. Estos cuatro estadios corresponden, a grandes rasgos, a los cuatro yogas de la práctica del Mahāmudrā, conocidos como "concentración en un punto" (*rtse gcig*), "más allá de los conceptos" (*spros bral*), "igual sabor»

(*ro gcig*) y "más allá de la meditación" (*sgom med*). Los cuatro yogas del Mahāmudrā, procedentes del maestro Sgam po pa Dwags po lha rje (1079-1153), el célebre discípulo de Mi la ras pa, serían históricamente posteriores a los cuatro yogas de la tradición del Rdzogs chen Sems sde, puesto que el *tantra Ye shes gsang ba'i sgron ma* aparece citado entre los textos transmitidos por Gnyags Jñāna Kumāra, discípulo de G.yu sgra snying po, a A ro Ye shes 'byung gnas (op. 3, pp. 393-394).

130. Para una descripción de la historia de las distintas ediciones del *Kun byed rgyal po* y su exclusión en algunas ediciones del *Bka' 'gyur* como consecuencia de la acusación de no ser un texto buddhista "auténtico", ver Namkhai Norbu: "The History and Structure of the *Kun byed rgyal po*", en Longchenpa: *You Are the Eyes of the World*, op. 40, pp. 79-87; también Karmay: "A discussion on the doctrinal position of Rdzogs chen from the 10th to the 13th centuries", op. 37; así como Dargyay: "A Rnying ma text: The *Kun byed rgyal po'i mdo*", op. 44. Dargyay, además, en su *The Sovereign All-Creating Mind* (op. 43) propone una traducción integral del *tantra* raíz del *Kun byed rgyal po*.
131. Véase, por ejemplo, op. 3, p. 294.
132. Cita de Klong chen pa en op. 2, f. 34b, 2.
133. En general, se habla de tres categorías de discípulos, cada una de las cuales se subdivide a su vez en tres clases, de modo que en total resultan nueve categorías. Otra clasificación es aquella que distingue entre los practicantes "instantáneos" (*cig char ba*), los que "se saltan las etapas" (*thod rgal ba*) y los "graduales" (*rim gyis pa*). Véase Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan: *Sems sde'i khrid yig*, op. 23, p. 380, 6.
134. El orden original aparece mencionado en el capítulo 81 del *Kun byed rgyal po*, así como en una sección del capítulo 51 que aparece sólo en la edición Mtshams brag. Ver el Apéndice III.
135. Las "cinco grandezas" (en tibetano *che ba lnga: mngon par sangs rgyas pa'i che ba, bdag nyid chen por sangs rgyas pa'i che ba, chos kyi dbyings su sangs rgyas pa'i che ba, de yin pa'i sangs rgyas pa'i che ba* y *thams cad nas thams cad du sangs rgyas med pa'i che ba*) constituyen uno de los fundamentos del Rdzogs chen Sems sde y aparecen descritas brevemente en el capítulo 15 del *Kun byed rgyal po*, cuya traducción puede encontrarse en la Tercera Parte de este libro. La equivalencia entre las «cinco grandezas» y las cinco secciones del *tantra* raíz del *Kun byed rgyal po* proviene del capítulo 14 del *Shes bya mtha' gcod kyi rgyud*, un *tantra* que se encuentra sólo en la

edición Mtshams brag del *Rnying ma rgyud 'bum* (vol. *ka*, pp. 323-326). Para las correspondencias con el *Mdo bcu* ver el Apéndice V.

136. Ver op. 3, p. 254.
137. Las referencias del *Mdo bcu* en la edición Mtshams brag son las siguientes: *Rig pa'i khu byug*, p. 453; *Khyung chen*, p. 455; *Rtsal chen*, p. 453; *Rdo la gser zhun*, p. 450. Las secciones restantes del *Don gyi 'grel pa* tratan el *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che*.
138. *La zlo gsang ba'i 'khor lo* y *Byang chub kyi sems shes bya mtha' gcod kyi rgyud*, ambos en el vol. *ka* de la edición Mtshams brag del *Rnying ma rgyud 'bum*.
139. *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *ka*, pp. 383-485.
140. *Rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po'i rgyud kyi dum bu*, op. 22, pp. 288-298. Los capítulos del *Kun byed rgyal po* que aparecen mencionados son los capítulos 5, 35 y el 37 del *tantra* raíz.
141. El *Byang chub kyi sems kun byed rgyal po'i don khrid rin chen gru bo* de Klong chen pa, op. 17, pp. 329-371, traducido y comentado en *You are the Eyes of the World*, op. 40. Según el mismo Klong chen pa, este "manual" estaría basado en un texto de Vairochana, el *Sems lung rin chen sgron ma* (*La lámpara preciosa de las instrucciones sobre el bodhichitta*), que no ha llegado hasta nuestros días.
142. El *Kun byed rgyal po'i rgyud kyi bsdus don nyi zla'i drwa ba* de Klong chen pa, compuesto de treinta y siete folios tibetanos.
143. Esta subdivisión aparece ya en textos antiguos y significativos como el *Man ngag lta ba'i phreng ba* (los *Preceptos esenciales de la guirnalda de los puntos de vista*), atribuido al gran maestro Padmasambhava y ya traducido y estudiado en distintas publicaciones en lenguas occidentales. Ver, por ejemplo, Baroetto: *L'insegnamento esoterico di Padmasambhava*; Karmay: *The Great Perfection*; y Keith Dowman: *The Flight of the Garuda. The Dzogchen Tradition of Tibetan Buddhism*. Wisdom Publications, Boston, 2003. Sin embargo, según la mayoría de las fuentes del Rdzogs chen, el primer vehículo se denominaría *'jig rten lha mi'i theg pa*, mientras que el segundo vehículo uniría el de los *śhrāvakas* y los *pratyekabuddhas*.
144. En el texto, siempre en tibetano: *sems dpa' rnal 'byor*.
145. En tibetano: *bskyed pa* (*bskyed rim*), *rdzogs pa* (*rdzogs rim*) y *rdzogs pa chen po*.
146. La clasificación más usual de las "diez naturalezas del Tantra" (*rgyud kyi rang bzhin bcu* o *rgyud kyi dngos po bcu*) es la siguiente: *lta ba, spyod pa, dkyil 'khor, dbang, dam tshig, 'phrin las, sgrub pa, ting nge 'dzin, mchod pa* y *sngags*. Ver, por ejemplo, el capítulo

del *tantra Byang chub kyi sems shes bya mtha' gcod kyi rgyud* titulado *Rgyud kyi dngos po bstan pa'i le'u* (op. 18, pp. 326-327). Por su parte, Klong chen pa (op. 17, p. 345; *You Are the Eyes of the World*, op. 40, p. 34-35) ofrece la siguiente lista: *lta ba, sgom pa, dam tshig, phrin las, dkyil 'khor, dbang, sa sbyang ba, lam bgrod pa, sgrib pa sbyang ba* y *ye shes sangs rgyas*. Véase también Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, op. 36, vol. II, p. 164. En cuanto a las "diez ausencias" (*med pa bcu*), que constituyen el significado verdadero de las "diez naturalezas", también existen algunas variaciones en los distintos capítulos del *Kun byed rgyal po*, así como en otros textos del Sems sde.

147. Por ello, en la traducción de la segunda y tercera parte del *Kun byed rgyal po*, los distintos capítulos relativos a las "diez naturalezas" se indican con el nombre de la "naturaleza" correspondiente.
148. Klong chen pa propone una clasificación bastante detallada de los distintos capítulos del *Kun byed rgyal po*, según el sistema de subdivisiones en secciones o subsecciones característicos de la literatura exegética del buddhismo tibetano. Las frases que a veces siguen a la traducción del título, después de los dos puntos, en general se basan en los primeros versos del capítulo correspondiente, que tienen la función de presentar su contenido.
149. Op. 2, f. 6b. Por lo que respecta a la tríada formada por *ngo bo* ("esencia"), *rang bzhin* ("naturaleza") y *thugs rje* ("energía" o "potencialidad de la energía"), hay que destacar que en el *Kun byed rgyal po* en lugar de *ngo bo* se utiliza *rang bzhin* y en lugar de *rang bzhin* se utuliza *ngo bo*, por lo que el orden que encontramos repetidamente es *rang bzhin, ngo bo, thugs rje*. También es necesario recordar que el término *thugs rje*, como resulta claro al estudiar la literatura del Rdzogs chen (por ejemplo, los *Mdzod bdun* de Klong chen pa), en este contexto no significa simplemente "compasión". De hecho, la tríada *ngo bo, rang bzhin* y *thugs rje* se refiere al aspecto de la "base" (*gzhi*) del estado primordial, un estadio en el que no existe distinción entre sujeto y objeto, entre sí mismo y otro, sin ninguna connotación ética.
150. Op. 2, f. 9a - 9b.
151. A pesar de la evidencia, ni en el *Kun byed rgyal po* ni en ninguna otra fuente, he encontrado ninguna confirmación de la identificación del *Khyung chen*, así como del *Rtsal chen* y la versión abreviada del *Rdo la gser zhun*.
152. Op. 2, f. 15a.

153. Aunque Klong chen pa, así como otras fuentes, clasifican estos diez capítulos como *byar med* (o *bya med*) *rdzogs pa'i mdo lung bcu*, los capítulos que en el *Kun byed rgyal po* vienen encabezados o terminan con este epíteto son el 22, el 23, el 24, el 25, el 26 y el 27. Según el orden alternativo que aparece en el capítulo 81 entrarían en esta categoría otros capítulos más.
154. Op. 2, f. 17b.
155. Op. 2, f. 22a.
156. Estas dos últimas subdivisiones, respectivamente: *dgongs pa kun 'dus kyi le'u gsum* y *tshig don bsdus te 'grel pa* sólo las menciona Klong chen pa (Op. 2, f. 22a ss.). Según otras fuentes (Op. 22, pp. 288-289), los capítulos 51-55 contienen una explicación resumida de cada una de las cinco secciones del *tantra*.
157. He utilizado "comprensión" para traducir el término tibetano *rtogs pa*, pero hay que tener en cuenta que la "comprensión" a la que se alude es un estado de conocimiento vivido plenamente de forma experiencial y no una mera comprensión intelectual.
158. Para el colofón de las otras ediciones, véase Namkhai Norbu: "The History and Structure of the *Kun byed rgyal po*", en Longchenpa: *You Are the Eyes of the World*, op. 40. Para un listado de los capítulos en tibetano ver el Apéndice V.
159. La tradición moderna o Gsar ma comprende todas las tradiciones buddhistas que se formaron en el Tíbet a partir de la segunda difusión del buddhismo, iniciada por Rin chen bzang po (958-1055), y que básicamente se pueden resumir en las tres grandes escuelas Bka' brgyud, Sa skya y Dge lugs.
160. En el seno del Kriyā *tantra*, así como en los tres niveles de *tantras* externos, existen distintos métodos de práctica. La descripción que aparece aquí, obviamente, sólo tiene en cuenta los aspectos generales de estos sistemas de práctica. Véase también Tulku Thondup: *The Practice of Dzogchen*, op. 48, pp. 15-22.
161. Pueden encontrarse distintas publicaciones en lenguas occidentales sobre los "Seis *yogas* de Nāropa". Una de las primeras y todavía de gran valor es el conocido libro de Garma C. Chang: *The Six Yogas of Naropa* (antes *Teachings of Tibetan Yoga*), Snow Lion, Ithaca, 1997.
162. La cuestión de las afinidades y las diferencias entre el Chan y el Rdzogs chen es demasiado delicada y compleja para resolverse en pocas palabras. Por el momento, es suficiente tener presente que mientras el Chan puede considerarse el ápice de las enseñanzas de los *sūtras*, el Rdzogs chen constituye la culminación de los *tantras*,

con todas las implicaciones teóricas y prácticas que derivan de ello. El único texto que trata con profundidad esta cuestión en la literatura tibetana clásica es el ya mencionado *Bsam gtan mig sgron*, op. 33.

163. A veces, en lugar de *mahāsandhi* encontramos *mahāsanti* o *santimahā*, este último muy probablemente en lengua de Oḍḍiyāna.
164. Como se verá, las siguientes secciones no siguen íntegramente el texto tibetano, y no pretenden ser un "comentario" literal del *Kun byed rgyal po*.
165. Los "cinco agregados" o *skandha* son: la forma (sán. *rūpa*; tib. *gzugs*), la sensación (sán. *vedanā*; tib. *tshor ba*), la conceptualización (sán. *samjñā*; tib. *'du shes*), los factores volitivos (sán. *saṃskāra*; tib. *'du byed*) y la conciencia (sán. *vijñāna*; tib. *rnam shes*).
166. Los mundos del deseo (sán. *kamā dhātu*; tib: *'dod khams*), de la forma (sán. *rūpa dhātu*; tib. *gzugs khams*) y sin forma (sán. *arūpa dhātu*; tib. *gzugs med khams*) comprenden la totalidad de las dimensiones de existencia del *saṃsāra*. Los dos últimos pertenecen únicamente al mundo de los *devas*.
167. Las cinco acciones graves "sin intervalo" (*mtshams med pa lnga*), o con un efecto inmediato, son: matar al propio padre, matar a la propia madre, matar a un ser realizado, hacer sangrar malévolamente el cuerpo de un *buddha* y causar discordia en el *saṃgha*.
168. *Rang lus ma bcos lha ma sgom/ smra ba'i tshig dang ngag ma 'chos/ ting 'dzin ma byed sems ma 'chos*.
169. Muy probablemente el *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che'i rgyud ces bya ba*. Véase el Apéndice IV.
170. Estos episodios de la vida de Dga' rab rdo rje se basan en la tradición del Man ngag sde.
171. Il *Bkra shis pa'i dpal*, en *Rnying ma rgyud 'bum*, edición Mtshams brag, vol. *ka*, pp. 499-524. Del *Rig pa'i khu byug* existe también una versión hallada entre los manuscritos de Dunhuang junto con un comentario, probablemente obra de Vairochana. Ver Karmay: *The Great Perfection*, op. 38. Para un comentario global de los "Seis versos del *vajra*", véase Namkhai Norbu: *Dzogchen: el estado de autoperfección*, op. 42, segunda parte.
172. El texto tibetano es: *sna tshogs rang bzhin mi gnyis kyang/ cha shas nyid du spros dang bral/ ji bzhin ba zhes mi rtog kyang/ rnam par snang mdzad kun tu bzang/ zin pas rtsol ba'i nad spangs te/ lhun gyis gnas pa bzhag pa yin*.
173. *Ma bcos mnyam pa'i rgyal po de la ni/ mi rtog chos sku'i dgongs pa de la gnas*.

174. El ritual tántrico de la *gaṇapūjā* (tib. *tshogs mchod*) o *gaṇachakra* (sán. *gaṇacakra*, tib. *tshogs 'khor*), en el cual los objetos de los sentidos se gozan en un estado de no dualidad, se basa en la comprensión del *maṇḍala* natural de las divinidades masculinas y femeninas presentes en el "cuerpo del *vajra*".
175. Esta versión del encuentro entre G.yu sgra snying po y Vimalamitra se basa en el capítulo 83 del *Pad ma bka' thang* (op. 15). Véase Yeshe Tsogyal: *The Life and Liberation of Padmasambhava*, op. 49, p. 492 ss.
176. El "canto del *vajra*" (*rdo rje'i glu*) es un *mantra* perteneciente a la serie de los *tantras* del *Btags grol*, de los que existen numerosos *gter ma* en el Man ngag sde.
177. El Gcod es un sistema de práctica que unifica la esencia de los *Prajñāpāramitāsūtras*, el Tantra y el Rdzogs chen. Tiene su origen en la maestra tibetana Ma gcig lab sgron (1055-1129), algunos de cuyos textos pueden encontrarse traducidos en Ma gcig: *Canti spirituali*. Adelphi, Milán, 1995.
178. Estos versos se encuentran en el *Gcod yul mkha' gro'i gad rgyangs*, texto perteneciente al ciclo del *Klong chen snying thig* de 'Jigs med gling pa.
179. Se trata del ya mencionado *Rin chen gru bo*, o "La nave preciosa", traducido en *You Are the Eyes of the World*, op. 40.
180. Utilizo Cuerpo, Voz y Mente con mayúscula para designar el estado puro de los tres aspectos fundamentales de la existencia, en correspondencia al tibetano *sku*, *gsung* y *thugs*.
181. La expresión "cinco causas ornamentales" (*rgyan gyi rgyu lnga*), que aparece en numerosos pasajes del *Kun byed rgyal po*, designa los cinco elementos.
182. Añado entre corchetes las frases que el texto analiza palabra por palabra.
183. Los "cinco factores de realización" (en el texto *byang chub lnga*, pero más conocidos como *mngon byang lnga*) son cinco etapas en la fase de creación (*bskyed rim*) o visualización: 1) la visualización del disco lunar (*zla ba las byang chub pa*); 2) la visualización del disco solar (*nyi ma las byang chub pa*); 3) la visualización de la sílaba germinal (*sa bon las byang chub pa*); 4) la visualización de los atributos simbólicos (*phyag mtshan las byang chub pa*); y 5) la visualización de la manifestación completa del *yi dam* (*sku rdzogs pa las byang chub pa*). Según otra clasificación, las cinco etapas son la visualización de la flor de loto, la sílaba germinal, los atributos simbó-

licos, la manifestación completa del *maṇḍala* del Cuerpo y la divinidad de la sabiduría.

184. Las "cuatro acciones milagrosas" (*cho 'phrul rnam pa bzhi*) son capacidades extraordinarias vinculadas a la visualización (*ting nge 'dzin gyi cho 'phrul*), la bendición (*byin gyis rlabs kyi cho 'phrul*), la iniciación (*dbang bskur ba'i cho 'phrul*) y la ofrenda ritual (*mchod pa'i cho 'phrul*).
185. La "divinidad de la promesa o el compromiso" (sán. *samayasattva*; tib. *dam tshig sems dpa'*) en la que el practicante se visualiza y la "divinidad de la sabiduría" (sán. *jñānasattva*; tib. *ye shes sems dpa'*) que se visualiza enfrente.
186. Las "cuatro etapas del acercamiento y la realización" (*bsnyen sgrub bzhi*), esto es: el acercamiento (*bsnyen pa*), el acercamiento cercano (*nye ba'i bsnyen pa*), la realización (*sgrub pa*) y la realización completa (*sgrub pa chen po*), son las cuatro etapas que componen la práctica de la transformación en el Mahāyoga, desde la recitación del *mantra* hasta la integración completa con el *yi dam*. Sus características varían según el método que se emplee.
187. Por "emanación y reabsorción" (*'phro 'du*) normalmente se entiende un método de meditación en el que se visualizan rayos de luz que emanan del *yi dam* hacia el infinito y luego se reabsorben de nuevo en el centro de éste. El objetivo de esta práctica es acumular méritos realizando ofrendas a todos los seres que han despertado y purificando el *karma* negativo de los seres vivos, así como recibir bendiciones, etc.
188. Esta subdivisión se encuentra también en otros textos del Sems sde. Ver, por ejemplo, el *Bye brag 'byed pa'i mdo*, uno de los diez *Mdo bcu* ya mencionados.
189. Los "cuatro *mudrās*" (*phyag rgya bzhi*) pueden indicar distintos métodos de práctica, según el contexto en el que se apliquen. Se trata del *mahāmudrā*, relativo al Cuerpo; el *dharmamudrā*, relativo a la Voz; el *samayamudrā*, relativo a la Mente; y el *karmamudrā*, relativo a la Acción. En el Yogatantra, por poner un ejemplo, el *mahāmudrā* es la visualización de uno mismo en la forma de la divinidad; el *dharmamudrā* es la concentración en la sílaba germinal del *mantra*; el *samayamudrā* es la visualización de los atributos simbólicos del *yi dam*, por ejemplo el *vajra*; y el *karmamudrā* se refiere a la visualización de la emanación y reabsorción de los rayos de luz.
190. Las "tres contemplaciones" (*ting nge 'dzin gsum*) constituyen las tres fases iniciales en la práctica del *bskyed rim* del Mahāyoga y el Tantra

en general. Se trata de la contemplación de la esencia en sí (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*), en la que se medita en la vacuidad intrínseca de todos los fenómenos; la contemplación de todas las apariencias (*kun tu snang ba'i ting nge 'dzin*), en la que se medita en la compasión ecuánime hacia todos los seres vivos; y la contemplación de la causa (*rgyu'i ting nge 'dzin*), en la que se medita en la sílaba germinal de la divinidad *yi dam*.

191. Aquí se refiere en concreto a las prácticas de unión sexual relacionadas con la tercera iniciación de los *tantras* superiores.
192. Las "diez *pāramitās*" (*pha rol tu phyin pa bcu*) de los *bodhisattvas* (término con el que en el *Kun byed rgyal po* se designa toda la tradición Mahāyāna) son: la generosidad, la disciplina moral, la paciencia, la diligencia, la concentración, la sabiduría, los medios hábiles, la aspiración, la fuerza y la sabiduría primordial. Corresponden a los diez *bhūmis* (*sa bcu*) o niveles de realización.
193. Las "tres purezas" (*dag pa gsum*) son "la pureza de la divinidad y el *maṇḍala*" (*lha dang dkyil 'khor dag pa*), "la pureza de las substancias y los objetos rituales" (*rdzas dang yo byad dag pa*) y "la pureza del *mantra* y la visualización" (*sngags dang ting 'dzin dag pa*).
194. Se refiere evidentemente a las "tres contemplaciones" mencionadas más arriba (ver nota 190).
195. Las dos nociones de *dbyings* (aquí traducido como "dimensión de vacuidad") y *ye shes* ("sabiduría") son los dos aspectos fundamentales del Anuyoga, relacionados con el principio de los tres *maṇḍalas*. Ver Tulku Thondhup: *The Practice of Dzogchen*, op. 48, p. 38 ss.
196. Tib. *phra ba chos med*. En algunos sistemas filosóficos de los *sūtras*, por ejemplo, se considera que la realidad última, en cuanto al individuo, es el instante de conciencia y, en cuanto a la materia, el átomo.
197. Tib. *bdag nyid chen po*, uno de los conceptos fundamentales del Mahāyoga según el *Bsam gtan mig sgron* (op. 33, p. 200, 6).
198. El "nivel de las cuatro prácticas basadas en la aspiración" (*mos spyod bzhi yi sa*) se refiere a las cuatro etapas del "sendero de la aplicación o preparación" (*sbyor lam*), cuando todavía no se ha realizado el conocimiento de la vacuidad, punto que marca la entrada en el «sendero de la visión» (*mthong lam*).
199. Se trata de cuatro tendencias filosóficas no buddhistas de la India antigua: los eternalistas (*mu steg pa*), los nihilistas (*mur thug pa*), los materialistas (*rgyang 'phen*) y los agnósticos (*phyal ba*). Ver Baroetto: *Gli insegnamenti esoterici di Padmasambhava*, op. 35,

pp. 23-28; Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, op. 36, p. 54 ss.

200. En tibetano, respectivamente *yang dag don gyi 'og min* y *gnas kyi 'og min*.
201. En tibetano: *ma yengs ting 'dzin 'dzin pa'i rtod phur yin*. En este caso, "la no distracción" posee una connotación negativa en tanto que implica un "esfuerzo" dirigido hacia un objeto.
202. Aquí he traducido por "cualidad" el tibetano *che ba*.
203. Este capítulo, correspondiente al *Khyung chen lding ba*, uno de los *snga 'gyur lnga*, es más bien conciso y de difícil interpretación en determinados puntos. Klong chen pa, en su resumen del *Kun byed rgyal po*, se detiene algo más en este capítulo y se justifica afirmando que "es *un poco* difícil de de comprender". Op. 2, f. 11a.
204. Los "doce nexos de la interdependencia" (*rten 'brel bcu gnyis*) en los que se basa la transmigración en el *saṃsāra* son: la ignorancia, los factores volitivos, la conciencia, el nombre y la forma, las bases de los sentidos, el contacto, las sensaciones, el deseo, el aferramiento, la existencia, el nacimiento, la vejez y la muerte.
205. Hasta este punto, el capítulo se refiere a los defectos de los distintos vehículos que preceden al Atiyoga. Klong chen pa los resume de este modo (op. 2, f. 10a, 4 ss.): «Los [*pratyekabuddhas*] meditan en la naturaleza de la mente pura desde el origen a través del sistema progresivo y regresivo de los doce nexos de la interdependencia, pero puesto que el *dharmakāya* se encuentra de forma natural en sí mismo, éstos no consiguen obtener una "nueva" pureza como resultado. Los *śhrāvakas*, considerando la condición absoluta del sujeto y el objeto respectivamente en tanto que el instante de conciencia y la partícula indivisible, meditan en la ausencia de una substancia independiente: aun así no comprenden el estado del despertar primordial de la naturaleza de la mente. Los *bodhisattvas*, aunque meditan en la ausencia de una substancia independiente en los fenómenos, no ven claramente que esto contradice el significado verdadero. Los practicantes del Kriyā[tantra] meditan en la divinidad como separada de la mente, pero puesto que la divinidad es la mente, no alcanzan la condición real. Los practicantes del Ubhaya[tantra] meditan de forma dualista, aunque fuera de la mente no existe ninguna sabiduría superior en algún otro lugar. Los practicantes del Yoga[tantra], visualizándose como la divinidad del compromiso, invocan la divinidad de la sabiduría en el exterior, la absorben en uno mismo y luego meditan en el estado de inseparabilidad: sin embargo, no ven la dualidad entre

el sujeto que medita y el objeto en el que se medita. Los practicantes del Mahāyoga, mediante la fase de creación de la visualización, perciben la única sabiduría manifiesta por sí misma en la forma de la divinidad y su palacio celeste: sin embargo, igual que la sombra sigue al cuerpo, no se liberan del dualismo. Los practicantes del Anuyoga, mediante la fase de perfección ligada a la beatitud de la vacuidad, meditan en la sabiduría que surge de forma espontánea de la dimensión última: sin embargo, no trascienden el esfuerzo ligado a las formas "dichosas" [que hay que visualizar]».

206. En tibetano *shin tu rnal 'byor*, término generalmente usado para traducir Atiyoga, aunque a veces también se encuentra *lhag pa'i rnal 'byor*. Los términos más utilizados en tibetano para traducir Anuyoga son en cambio: *rjes su rnal 'byor* y *yongs su rnal 'byor*.
207. Klong chen pa dedica casi dos folios y medio al *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che*, en los que resume sus puntos fundamentales a partir de una subdivisión en nueve *mdo* o secciones, que a su vez contienen cincuenta y seis subsecciones también llamadas *mdo*. Al final afirma que «este capítulo forma parte de la esfera de los Realizados y resulta muy difícil [para las personas comunes]», a lo que añade que sus explicaciones proceden de su propio maestro (muy probablemente Gzhon nu don grub). Ver op. 2, ff. 13a - 15a. La traducción presente, todavía no definitiva, se basa principalmente en los dos comentarios mencionados más arriba.
208. Según algunos comentarios del *Guhyagarbha*, los "cinco rituales" (*cho ga lnga*) hacen referencia a perfeccionarse en el canto de las melodías rituales, la visualización durante la recitación de *mantras*, la ejecución de los distintos gestos o *mudrās*, tocar el tambor y las danzas rituales.
209. El sendero "con características" (*mtshan bcas*) se refiere a la práctica de visualización de la divinidad *yi dam*, etc. El sendero "sin características" (*mtshan med*) se refiere a la práctica de la contemplación no dual.
210. Es decir, el nivel del *sgom lam*, el cuarto de los cinco senderos del Mahāyāna.
211. Esta frase, en tibetano: *de bzhin nyid dang rnam snang kun tu bzang*, como en el cuarto de los "Seis versos del *vajra*", contiene los nombres de Vairochana y Samantabhadra.
212. Existen cuatro niveles de *vidyādhara* o *rig 'dzin* como resultado de la práctica del Mahāyoga: el *vidyādhara* de la maduración completa (*rnam smin gyi rig 'dzin*), el *vidyādhara* del dominio de la longe-

vidad (*tshe la dbang ba'i rig 'dzin*), el *vidyādhara* del *mahāmudrā* (*phyag rgya chen po'i rig 'dzin*) y el *vidyādhara* de la perfección espontánea (*lhun gyis grub pa'i rig 'dzin*).

213. En realidad el *Kun byed rgyal po* cita siete niveles de los que da una explicación para cada uno de sus nombres: *kun tu 'od, pad ma can* (en el edición de Mtshams brag escrito *pad ma spyan*), *rdo rje 'dzin, stug po bkod pa, 'khor lo tshogs chen, rdo rje 'chang ba* y *rgyu 'bras kun bzang dbye ba med*. Los dos últimos deben considerarse como un solo nivel y, en efecto, Klong chen pa los cita como uno solo: *rdo rje 'chang dbye ba med pa*. Op. 2, f. 21b. Véase también el capítulo 6, nota 225.
214. En tibetano, *kun spyod sa*.
215. Esto se refiere al peligro de encerrarse en estados de absorción meditativa, estrechamente ligados a la práctica del *zhi gnas* o *Āamatha*, que en lugar de conducir a la liberación pueden causar el renacimiento en los mundos sin forma.
216. La contemplación de la naturaleza esencial, la manifestación completa y la sílaba se consideran respectivamente la causa de la realización del *dharmakāya*, el *saṃbhogakāya* y el *nirmāṇakāya*.
217. En tibetano, *sa la sbyangs pas gnas pa'i ting 'dzin byed*.
218. En tibetano, *gsal ba'i ting 'dzin*: probablemente en referencia a las prácticas tántricas de visualización.
219. Aquí he seguido la edición *Bka' ma* en la que se puede leer *mi rtog pa la 'dzin pa med*, en lugar de *mi rtog pa la ting 'dzin med*.
220. En tibetano, *rgyu 'bras ye shes ting 'dzin rtog/ rtog pa'i ye shes bag chags can*.
221. He seguido aquí también la edición *Bka' ma* que habla de *rab tu rtogs* ("comprensión suprema") en lugar de *rab tu dka'* ("ascesis suprema").
222. En tibetano, *chos kyi rol pa ting 'dzin*. También en referencia a las prácticas tántricas de visualización.
223. Véase capítulo 4, nota 174.
224. En tibetano, *skye med rnam dag sems kyi dbang thob nas*. Se refiere a *rig pa'i rtsal dbang* o la "iniciación de la energía de la pura presencia", la única iniciación o, mejor dicho, "introducción" indispensable en el Rdzogs chen, donde no se depende de los métodos de transformación. Todos los capítulos del *Kun byed rgyal po* dedicados al significado de la iniciación juegan con el doble sentido de la palabra *dbang* que, aparte de significar "iniciación" o "potenciación", significa "poder" o "control".
225. En tibetano, *kun tu 'od, rdo rje 'dzin pa, rdo rje 'chang, stug po bkod pa, pad ma can* y *rdo rje sems dpa'*.

226. Klong chen pa clarifica este párrafo, que contiene la esencia de la práctica del Rdzogs chen, explicando que «aquel que permanece en el estado de contemplación ecuánime e inmutable, distinguiendo con claridad los objetos de los cinco sentidos que se manifiestan, sin juzgarlos ni conceptualizarlos, y se familiariza con este estado, es un practicante del Atiyoga (*g.yo med mnyam bzhag ngang la gnas dus sgo lnga'i snang yul so sor gsal la 'dzin med rtog bral gang gis goms pa shin tu rnal 'byor pa yi gang zag tu bstan tshul*). Op. 2, f. 30a.
227. Para el tibetano *sgoms shig*, literalmente "¡medita!", he preferido utilizar la expresión "¡experimenta!", que traduce mejor el significado verdadero de la práctica del Rdzogs chen.
228. Es decir las prácticas de *zhi gnas* (*Āamatha*) y *lhag mthong* (*vipaśhyanā*).
229. Aquí he seguido la edición *Bka' ma* en la que se lee *ji bzhin pa la 'chos par byed ma myong*, en lugar de *ji bzhin sa las 'chos par med par rmongs*.
230. Las "actividades mentales" o "factores mentales" (*sems byung*) pertenecen al agregado *saṃskāra*.
231. Se refiere, en concreto, a la tercera iniciación del Tantra (*shes rab ye shes kyi dbang*), ligada específicamente a la sensación de "beatitud".
232. Esto es el *rig pa'i rtsal dbang* mencionado más arriba. Ver capítulo 6, nota 224.
233. He seguido la edición *Bka' ma* que habla de *sa dang sa yi rim pa'i khyad par yod* («cada nivel tiene distintas etapas»), en lugar de *sa dang sa yi sgrib pa'i khyad par yod ces pa* («cada nivel tiene distintos obscurecimientos»).
234. He seguido aquí la edición *Bka' ma* en la que se lee *lus sems rgyud ma sbyong*, en lugar de *'dus sems rgyud ma sbyong*.
235. Hay que tener presente que la traducción de *nirvāṇa* en tibetano es *mnya ngan las 'das pa*, literalmente: "más allá del sufrimiento".
236 .Sigo la edición *Bka' ma* en la que encontramos *mkha' ltar rtog dpyod 'das la gang gnas pas* en lugar de *mkha' ltar rtogs spyod la ni gang gnas pa*.
237. En tibetano, *ma byung stong pa'i don du smra ba mi byed*.
238. Sigo aquí la edición *Bka' ma*: *snang ba dngos par mi lta 'dzin mi byed*, en lugar de *snang ba dngos por mi lta 'jig mi byed*.
239. En tibetano, *rang bzhin med pa*, sinónimo de *śhūnyatā*, uno de los conceptos fundamentales de las enseñanzas de la *Prajñāpāramitā* y la escuela filosófica Mādhyamika.

BIBLIOGRAFÍA DE FUENTES TIBETANAS Y OCCIDENTALES

FUENTES TIBETANAS

1. *Kun byed rgyal po* (*Chos thams cad byang chub kyi sems kun byed rgyal po*), en *Rnying ma rgyud 'bum*: edición Mtshams brag, vol. *ka*, pp. 1-251, Thimphu, 1982; edición Dil mgo Mkhyen brtse, vol. *ka*, pp. 1-220, Thimphu, 1973; en *Snga 'gyur bka' ma*, vol. *tsa*, pp. 5-285, Si khron bod kyi rig gnas zhib 'jug khang, Sichuan; en *Bka' 'gyur*, vol. *dza*, pp. 1-126, The Tibetan **Tripiṭaka**, Peking Edition, Tokyo-Kyoto, 1957; en *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *ka*, pp. 383-435, Leh, 1971 (esta última edición sólo contiene el *Phyi ma'i rgyud* y el *Phyi ma'i phyi ma'i rgyud*).
2. *Kun byed rgyal po'i rgyud kyi bsdus don nyi zla'i drwa ba*, de Klong chen pa (Klong chen rab 'byams pa, 1308-1363), reproducción fotostática de una copia manuscrita procedente del Nepal.
3. *Klong chen chos 'byung* (*Chos 'byung rin po che'i gter mdzod bstan pa gsal bar byed pa'i nyi 'od*), de Rgyal sras Thugs mchog rtsal (escrito en 1362), Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, Lhasa, 1991.
4. *Sgra thal 'gyur* (*Rin po che 'byung bar byed pa sgra thal 'gyur chen po'i rgyud*), en *Rnying ma'i rgyud bcu bdun*, vol. I, pp. 1-205, Delhi, 1973.
5. *Lcags 'grel*, en *Bai ro rgyud 'bum*, vol. nga, pp. 397-453, Leh, 1971.
6. *Chos dbyings rin po che'i mdzod kyi 'grel pa lung gi gter mdzod*, de Klong chen pa (Klong chen rab 'byams pa, 1308-1363), en *Mdzod bdun*, Gangtok.
7. *Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston* (*Dam pa'i chos kyi 'khor lo bsgyur ba rnams kyi byung bar byed pa mkhas pa'i dga' ston*), de Dpa' bo gtsug lag phreng ba (1504-1566), Pekín, 1986.
8. *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud*, de Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192), Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa, 1988.

9. *Snyan brgyud rdo rje zam pa'i lo rgyus 'bring po gdams ngag dang bcas pa*, en *Bka' ma, The redaction of rDzogs-chen rGyal-sras gzhan-phan mtha'-yas*, vol. 18, pp. 284-415, Delhi, 1969.
10. *Theg mchog mdzod* (*Theg pa'i mchog rin po che'i mdzod*), de Klong chen pa (Klong chen rab 'byams pa, 1308-1363), en *Mdzod bdun*, Gangtok.
11. *Theg pa chen po'i tshul la 'jug pa'i bstan bcos*, de Rong zom pa Chos kyi bzang po (1012-1088), en *Rong zom bka' 'bum*, Delhi, 1974.
12. *Mdo bcu* (*Chos thams cad rdzogs pa chen po byang chub kyi sems su 'dus pa'i mdo*), en *Rnying ma rgyud 'bum*, edición Mtshams brag, vol. *ka*, pp. 352-499, Thimphu, 1982.
13. *'Dus pa mdo dbang gi bla ma brgyud pa'i rnam thar ngo mtshar dad pa'i phreng ba*, de Pad ma 'phrin las (1640-1718), Leh, 1972.
14. *Rdo rje sems dpa' nam mkha' che* (*Man ngag lung di rtsa ba rdo rje sems dpas gsungs pa*), en *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *nga*, pp. 383-395, Leh, 1971.
15. *Pad ma bka' thang* (*U rgyan gu ru pad ma 'byung gnas kyi skyes rabs rnam par thar pa rgyas par bkod pa*), *gter ma* de O rgyan gling pa (1323-?), Si khron mi rigs dpe skrun khang, Sichuan, 1987.
16. *Bai ro 'dra 'bag* (*Rje btsun thams cad mkyen pa bai ro tsa na'i rnam thar 'dra 'bag chen mo*), edición xilográfica, Lhasa; edición contenida en *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *ja*, pp. 405-605, Leh, 1971.
17. *Byang chub kyi sems kun byed rgyal po'i don khrid rin chen gru bo*, de Klong chen pa (Klong chen rab 'byams pa, 1308-1363), en *Snga 'gyur bka' ma*, vol. *tsa*, pp. 329-371, Sichuan.
18. *Byang chub kyi sems shes bya mtha' gcod kyi rgyud*, en *Rnying ma rgyud 'bum*, edición Mtshams brag, vol. *ka*, pp. 288-352, Thimphu, 1982.
19. *Sbas pa'i rgum chung* (*The small collection of hidden precepts*), de Namkhai Norbu, Arcidosso, 1984.
20. *Ma rig mun sel* (*Yo ga gsum bla ma nor bu dang bcas pa'i lo rgyus bab bzhi' i rim pa gser gyi nyi ma ma rig mun sel*), de Stag sham nus ldan rdo rje (s. XVII), en *Rtsa gsum yi dam dgongs 'dus*, vol. 3, pp. 2-127, Delhi, 1972.
21. *Man ngag bshad thabs*, en *Bai ro rgyud 'bum*, vol. *ka*, pp. 134-172, Leh, 1971.
22. *Rdzogs pa chen po byang chub kyi sems kun byed rgyal po'i rgyud kyi dum bu*, en *Snga 'gyur bka' ma*, pp. 287-298, Sichuan.
23. *Rdzogs chen sems sde'i khrid yig nyang lugs*, de Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552-1624), en *Snga 'gyur bka' ma*, vol. *tsa*, pp. 371-412, Sichuan.

24. *Zangs gling ma* (*Slob dpon pad ma'i rnam thar zangs gling ma*), *gter ma* de Nyang ral Nyi ma 'od zer (1124-1192), Si khron mi rigs dpe skrun khang, Sichuan, 1987.
25. *Gzhi lam 'bras bu'i smon lam*, de *'Jigs med gling pa* (1730-1798), en Klong chen snying thig, vol. 2, pp. 445-447, Delhi, 1973.
26. *Ye shes gsang ba sgron ma rin po che man ngag gi rgyud*, en *Rnying ma rgyud 'bum*, edición Mtshams brag, vol. *ka*, pp. 810-837, Thimphu, 1982.
27. *Ye shes gsang ba zhes bya ba'i rgyud*, en *Rnying ma rgyud 'bum*, edición Mtshams brag, vol. *ka*, Thimphu, 1982.
28. *Rig pa rang shar chen po'i rgyud*, en *Rnying ma'i rgyud bcu bdun*, vol. 1, pp. 389-855, Delhi, 1989.
29. *Lo rgyus rin po che'i mdo byang*, perteneciente a la sección *G.yu yig can* del *Bi ma Snying thig*, parte II (*ja*), pp. 162-233. En *Snying thig ya bzhi*, editado por Klong chen pa (Klong chen rab 'byams pa, 1308-1363), vol. 8, Delhi, 1971.
30. *Sems sde bco brgyad kyi dgongs pa rig 'dzin rnams kyis rdo rje'i glur bzhengs pa*, en *Snga 'gyur bka' ma*, vol. *tsa*, Sichuan.
31. *Sems sde ma bu bco brgyad kyi dgongs pa ngo sprad pa'i thabs rig pa rtsal dbang bco brgyad bskur ba'i chog khrigs bla ma'i zhal gdams*, en *Snga 'gyur bka' ma*, vol. *tsa*, Sichuan.
32. *Gsang sngags snga 'gyur la bod du rtsod pa snga phyir byung ba rnams kyi lan du brjod pa nges pa don gyi 'brug sgra*, de Sog zlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552-1624), en *The Collected Works of Sog-zlog-pa Blo-gros-rgyal-mtshan*, vol. 1, Delhi, 1975.
33. *Bsam gtan mig sgron* (*Sgom gyi gnad gsal bar phye ba bsam gtan mig sgron*), de Gnubs chen Sangs rgyas ye shes (s. IX), Leh, 1974.
34. *Lhun grub rdzogs pa chen po'i ston pa dang bstan pa'i byung tshul brjod pa'i gtam nor bu'i phreng ba*, de Chögyal Namkhai Norbu, manuscrito.

FUENTES OCCIDENTALES

35. Baroetto, Giuseppe: *L'insegnamento esoterico di Padmasambhava.* Shang-Shung Edizioni, Arcidosso, 1990. (Contiene una traducción y comentario del *Man ngag lta ba'i phreng ba* de Padmasambhava).
36. Dudjom Rinpoche: *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. 2 vols. Traducción y edición a cargo de Gyurme Dorje y Matthew T. Kapstein. Wisdom, Boston, 1991.

37. Karmay, Samten G.: «A discussion on the doctrinal position of rDzogs-chen from the 10th to the 13th centuries», en *Journal Asiatique*, nº 263, París, 1975, pp. 147-155.
38. _____: *The Great Perfection. A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Brill, Leiden, 1988.
39. Kvaerne, Per: «The Great Perfection in the tradition of the Bonpos», en *Early Ch'an in China and Tíbet*, edición a cargo de Lai. W. y Lewis-Lancaster, L., Asian Humanities Press, Berkeley, 1983, pp. 367-392.
40. Longchenpa: *You Are the Eyes of the World*. Traducción y edición a cargo de Kenneth Lipman y M. Peterson. Lotsawa, Novato, 1987. (Contiene una traducción del *Kun byed rgyal po'i don khrid* de Klong chen pa).
41. Mañjusrimitra: *Primordial Experience*. Traducción de Namkhai Norbu y Kenneth Lipman. Shambhala, Boston, 1987. (Contienen una traducción y comentario del *Rdo la gser zhun*).
42. Namkhai Norbu: *Dzogchen: el estado de autoperfección*. Ediciones La Llave, Vitoria, 2002.
43. Neumaier-Dargyay, E. K.: *The Sovereign All-Creating Mind. The Motherly Buddha*. State University of New York Press, Nueva York, 1992. (Contiene una traducción de la primera parte del *Kun byed rgyal po*).
44. _____: «A Rnying ma text: The Kun byed rgyal po'i mdo», en *Soundings in Tibetan Civilization*. Edición a cargo de Aziz, Barbara N. y Kapstein, Matthew T., Manohar, Delhi, 1985, pp. 282-293.
45. Reynolds, J. M.: *The Golden Letters*. Snow Lion, Ithaca, 1996. (Contiene una traducción y comentario del *Thsig gsum gnad brdegs*).
46. Tulku Thondup: *The Tantric Tradition of the Nyingmapa*. Buddhayana, Marion, 1984.
47. _____: *Hidden Teachings of Tíbet. An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*. Edición a cargo de Talbott, H., Wisdom, Londres, 1986.
48. _____: *The Practice of Dzogchen*. Edición a cargo de Talbot, H., Snow Lion, Ithaca, 1989 (anteriormente publicado como: *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*).
49. Yeshe Tsogyal: *The Life and Liberation of Padmasambhava*, parte I y II. Dharma Publishing, Emeryville, 1978. (Contiene una traducción del *Pad ma bka' thang* de O rgyan gling pa)
50. _____: *The Lotus-Born. The Life Story of Padmasambhava*. Traducción a cargo de Erik Pema Kunsang. Shambhala, Boston, 1993. (Contiene la traducción del *Zangs gling ma* de Nyang ral Nyi ma 'od zer).

ÍNDICE

Akaniṣṭha (Akaniṣṭha), 27, 205, 227, 324, 390 n18
Atsantra Āloke, 58

Barani, princesa, 49, 51-52
bdag nyid chen po, 409 n197
Bhashita, 59-60, 61
bodhi (*byang chub*), 45, 58
bsnyen sgrub bzhi, 408 n186
Buddhagupta (Sangs rgyas sbas pa), 65-66, 68
bum dbang, 395 n71
byang chub lnga, 407 n183
bying rlabs, 395 n71

chad pa'i lta ba, 394 n59
chalwa (*phyal ba*) 169
changchub sem (*byang chub sems*; *bodhicitta*), 89, 104, 136
che ba lnga, 233, 399 n106, 402 n135
chepa (*chad pa*), 164
chigpu (*gcig pu*) 169
Cho (*gcod*), 191, 407 n177
cho 'phrul rnam pa bzhi, 408 n184
cho ga lnga, 411 n208
chogshag (*cog bzhag*), 125
choku (*chos sku*), 163
chopa (*spyod pa*), 188
chopa lang tor mepa (*spyod pa blang dor med pa*), 188-89

dag pa gsum, 409 n193
dag pa sa gsum, 389 n6
dam tshig sems dpa' (*samayasattva*), 408 n185
dang (*gdangs*) 130
dbang, 412 n224
de bzhin nyid, 202
desheg nying po (*bde gshegs snying po*) 137
Devarāja, 64-65
Dhahenatalo, 49-50
dharmadhātu (*chos kyi dbyings*), 158, 202, 351
dharmamudrā (*chos kyi phyag rgya*), 408 n189
dharmatā (*chos nyid*), 144, 202
Dorje sampa (*rdo rje zam pa*), 46
dorjei lu (*rdo rje'i lus*), 171
drippa (*sgrib pa*), 165
dzogpa chenpo sa chigpa (*rdzogs pa chen po sa gcig pa*), 177-78
dzogrim (*rdzogs rim*), 124

gaṇachakra (*gaṇacakra*, *tshogs 'khor*), 171, 407 n174
gaṇapūjā (*tshogs mchod*), 171, 407 n174
gnas pa, 401-02 n129
Gomadevi, 57, 58
gom lam (*sgom lam*), 175
gom med (*sgom med*), 156-57, 401-02 n129

gompa (*sgom pa*), 183
gsang ba'i sku, 28, 351
gsang dbang, 353, 395 n71
gyepa (*rgyas pa*), 174
gyu (*rgyud*), 15
gyuwa (*'gyu ba*), 193
gzhi, 404 n149

'ja' lus, 88, 399 n111
ji bzhin nyid, 202
Jigpa Kyope Yi, 30
jorlam (*sbyor lam*), 175

Ka Tampa Desheg (Kaḥ dam pa bde gshegs), 93
kadag (*ka dag*), 17, 183
kama (*bka' ma*), 89, 93, 400 n120
karmamudrā (*las kyi phyag rgya*), 408 n189
Kaśhyapa (Kaśyapa, 'Od srungs bgres po), 33
kāya (*sku*), 28, 133, 351-53
khams bco brgyad, 75, 397 n95
Khenpo Mahārāja (Mkhan po ma ha ra tsa), 56-57
Khenpo Rabnang (Mkhan po rab snang), 55-56
Kyeu Nangwa Samki Mikyabpa (Khye'u snang ba bsam gyis mi khyab pa), 29
Kyeu Omitruppa (Khye'u 'od mi 'khrugs pa) 30
kilkor (*dkyil 'khor*), 310-11
klong dgu bam po nyi khri, 394 n60
kolsa (*gol sa*), 165
Kukurāja (Khyi'i rgyal po), 49, 59, 60
Kukurāja el segundo, 62-63
kun tu 'od, 395 n68, 412 n213, 412 n225
Kungamo (Kun dga' mo), 67, 69, 79
kyedrim, 122
kyewa mepa (*skye ba med pa*), 152, 182-83

lagtong (*lhag mthong*), 193-94, 413 n228
Legdrub (Gtsang Legs grub), 78, 79-80, 85
lhun gyis grub pa'i rig 'dzin, 411-12 n212
Longde (*klong sde*), 12, 35, 69, 87
Lui Gyelpo (Klu'i rgyal po), 49, 52-53
lundrub (*lhun grub*), 169, 401 n129
lundrub tseltu mepa (*lhun grub btsal du med pa*), 191
lung, 15
lung chen bco brgyad, 94

ma chopa (*ma bcos pa*), 126
Mahāmudrā (*phyag rgya chen po*), 102, 126, 137, 401-02 n129, 408 n189
Mañjuśhrībhadra (Mañjuśrībhadra, 'Jam dpal bzang po), 63-64
med pa bcu, 103
Menʃagde (*man ngag sde*), 35, 87
mepa (*med pa*), 169
Metsongma Dagnyidma, 60-61, 79
Metsongma Parani (Smad 'tshong ma pa ra ni), 54-55
mi g.yo ba, 401 n129
mi rtog pa, 202
milob lam (*mi slob lam*), 175
mitog (*mi rtog*), 163
mngon byang lnga, 407 n183
mnyam nyid, 401 n129
mnyam pa, 202

mnyam pa nyid, 202
mos spyod bzhi yi sa, 409 n198
mtshan bcas, 411 n209
mtshan med, 411 n209
mu bzhi, 25, 390 n12
mudrā (*phyag rgya*), 216-17, 408 n189
mutegpa (*mu stegs pa*), 45, 394 n59

Nāgārjuna, 35, 61, 62
neltu shagpa (*rnal du gzhag pa*), 159
neljor (*rnal 'byor*; *yoga*), 158-59
nepa (*gnas pa*), 193
nieton (*nges don*), 146
ngo bo, 166
ngo bo gcig, 166
Nodjingmo Changchubma (Gnod sbyin mo byang chub ma), 49, 53-54
Ñondzog Gyelpo (Mngon rdzogs rgyal po), 34
Nubchen Sangye Yeshe (Gnubs chen sangs rgyas ye shes), 13, 90-91

ñamjog (*mnyam 'jog*), 189-90
Ñingma (*rnying ma*), 115

pad ma can, 395 n68, 412 n213, 412 n225
Padmasambhava, 77, 397 n98
pagchag (*bag chags*), 179
phra ba chos med, 409 n196
phyag rgya chen po'i rig 'dzin, 411-12 n212
punsumtsog (*phun sum tshogs*) 176
prajñā, 74, 97, 122, 397 n93
Prajñāpāramitā (*shes rab kyi pha rol tu phyin pa*), 396 n84

rang bzhin, 403 n146
rangjung yeshe (*rang 'byung ye shes*), 175, 178
rdo rje 'chang (*gi sa*) 412 n213, 412 n225
rdo rje 'dzin (*gyi sa*) 412 n213, 412 n225
rdo rje sems dpa' nam mkha' che, 16, 33, 95-96, 99, 160, 411 n207
rejog (*res 'jog*), 189-91
rgyan gyi rgyu lnga, 207, 407 n181
rgyud kyi rang bzhin bcu, 403 n146
rig pa'i rtsal dbang, 412 n213, 413 n232
rigpa (*rig pa*), 18, 88, 89, 144, 351
rnal ma, 202
ro gcig, 401-02 n129
rolpa (*rol pa*), 129-30
Rongzom Choki Zangpo (Rong zom Chos kyi bzang po) 91-93
rtag pa'i lta ba, 394 n59
rten 'brel bcu gnyis, 410 n204
rtse gcig, 401 n129

Samantabhadra, 390 n9, 396 n84
Samantabhadrī, 57, 396 n84
samaya (*dam tshig*), 102, 148, 168-69
samayamudrā (*dam tshig gi phyag rgya*), 408 n189
sangs rgyas sa gsum, 395 n68
sem (*sems*), 89, 133, 202-03
Sem Lagchen (Sems lhag can), 37, 40-41
sems smad bcu gsum, 182, 397 n98
Ser Otampa (Gser 'od dam pa), 33
Shenrab Miwoche (Gshen rab mi bo che), 24
shes rab ye shes kyi dbang, 395 n71

shine (*zhi gnas*), 192-94, 412 n215, 413 n228
shiwa (*zhi ba*), 174
Shonnu Pawo Tobden (Gzhon nu dpa' bo stobs ldan), 32
Shonnu Rolpa Nampar Tsewa (Gzhon nu rol pa rnam par brtse ba), 31
snying po, 202
spros bral, 401 n129
stug po bkod pa, 412 n213, 412 n225
śhūṇyatā (*śūnyatā*), 90, 128, 397 n93, 413 n239
svabhāvikakāya (*ngo bo nyid kyi sku*), 28, 351

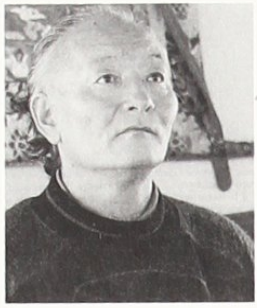
tagong yerme (*lta dgongs dbyer med*), 194
tagpa (*rtag pa*), 164
tawa (*lta ba*), 167-68, 183
terma (*gter ma*), 89, 399 n113
teshiñi (*de bzhin nyid*), 278, 286
thugs rje, 404 n149
tig le drug, 84, 399 n106
tigle (*thig le*), 90, 138-39
tigle chenpo (*thig le chen po*), 139
toguel (*thod rgal*), 154
tonglam (*mthong lam*), 175
ting nge 'dzin gsum, 408-09 n190
ting nge 'dzin rnam, 401 n129
togpa (*rtogs pa*), 88, 184, 405 n157
tragpo (*drag po*), 174
Trangsong Trope Gyelpo (Drang srong khros pa'i rgyal po), 32
trangton (*drang don*), 146
tregcho (*khregs chod*), 154
trinle (*phrin las*), 165, 173
Trisong Detsen (Khri srong lde'u btsan), 78, 181
tru (*khrus*), 152
tsel (*rtsal*), 129
Tsewe Rolpe Lodro (Brtse bas rol pa'i blo gros), 33
tshe la dbang ba'i rig 'dzin, 411-12 n212
tshig dbang, 395 n71
tshig gsum gnad brdegs, 87, 399 n110
tsoglam (*tshogs lam*), 174-75
tsultrim, 154
Tuwo Rājahati (Thu bo ra ja ha ti; Thu bo ra ja has ti), 40, 49, 51, 52, 53

upāya (*thabs*), 122, 397 n93

vajra (*rdo rje*), 41, 390 n10
Vajra Prahe, 35, 393 n47
Vajradhara (Rdo rje 'chang), 29, 391 n22
Vajradhara, Sexto, 31
Vajrapâṇī (Phyag na rdo rje), 34, 37-42, 392 n32
vidyādhara, 285, 351-53, 411-12 n212
Vimalamitra, 35, 67-68, 77, 85, 181-82, 397 n98,

ye shes lnga, 395 n72
ye shes sems dpa' (*jñanasattva*) 408 n185
ye thog ka dag gi gzhi, 25
yeshe (*ye shes*), 163, 175, 409 n195
yi ge 'khor lo tshogs chen, 395 n68, 412 n213
ying (*dbyings*; *dhātu*), 158, 202, 409 n195
Yudra Ñingpo (G.yu sgra snying po), 77, 181-82, 401-02 n129

zungjug (*zung 'jug*), 124-25



El objetivo del Dzogchen es el re-despertar del individuo al estado primordial de iluminación que existe de forma natural en todos los seres humanos. La senda de autoliberación del Dzogchen es distinta de otras vías buddhistas de renunciación (características de los *Sutras*) y de transformación (propias de los *Tantras*).

En *Tantra de la fuente suprema*, Chögyal Namkhai Norbu presenta el mensaje del Dzogchen a través de uno de sus textos más antiguos, el *tantra Kunje Gyelpo*, personificación del estado primordial del despertar. Este *tantra* es la escritura fundamental del Semde, la fuente más autorizada para entender el Dzogchen. En la primera parte, se ofrece una detallada introducción a sus orígenes, los linajes de transmisión y los principios básicos del Dzogchen. La segunda parte incluye un comentario del autor que ayuda a comprender estas enseñanzas desde un punto de vista práctico. En la tercera parte, Adriano Clemente traduce las principales secciones del *tantra* original.

Chögyal Namkhai Norbu es uno de los principales maestros de Dzogchen. Tras haber enseñado durante más de veinte años en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles, en la actualidad se dedica enteramente a la transmisión y preservación de las enseñanzas del Dzogchen y de la cultura tibetana. Es el fundador de Dzogchen Community, que cuenta con centros de estudio y práctica en todo el mundo. Es autor de numerosos libros y artículos, entre los que destaca su clásico *El cristal y la vía de la luz* (también publicado por Kairós).

Adriano Clemente ha sido estudiante de Chögyal Namkhai Norbu desde los inicios de la Dzochen Community. Ha estudiado lengua y literatura tibetanas y ha traducido muchos textos escritos originalmente en tibetano bajo la guía directa de Chögyal Namkhai Norbu.

Cubierta: Akshobhya. Tíbet occidental, siglo XIII

ISBN: 978-84-7245-668-6

Clásicos